أهل الـذّمة في صـدر الإسـلام

مـن الإستـسلام إلى الـتعايـش

الطبعة الأولى 2016

البروفسور ملكة ليفي- روبين



ترجمه عن الإنكليزية وقدم له:
د. نبيل فياض





ملكة ليفي- روبين

- درست العربية في المدرسة العليا في القدس.
- تتقن عدد من اللغات الشرقية والغربية في مجال اختصاصها.
- اختصت بأواخر العصور القديمة والوسطى.
- أكملت الدكتوراه في الجامعة العبرية.
- حاصلة على شهادة ما بعد الدكتوراه من جامعة أكسفورد.
- حائزة على زمالة مركز الدراسات في جامعة بنسلفانيا.

من مؤلفاتها:

- تاريخ ما تقدم عن الإباء لأبي الفتح السامري، ترجمة وتعليق (2002).
- خرائط القدس في القرون الوسيطة 1991.
- بطريركية القدس بعد الفتح الإسلامي.
- لها مجموعة أبحاث حول فلسطين و القدس في مراحل التاريخ الإسلامي منها:
- أدلة جديدة على الأسلمة في فلسطين في العصر المبكر للإسلام: أنموذج السامرة.
- تسميات القدس في العصر العثماني.

أهل الذّمة في صدر الإسلام

من الاستسلام إلى التعايش

المركز الأكاديمي للابحاث

أهل الذّمة في صدر الإسلام

من الاستسلام إلى التعايش

تأليف: ملكة ليفي - روبين

ترجمه عن الإنكليزية وقدم له: د. نبيل فياض

الكتاب من إصدارات جامعة كامبردج سنة 2011

Non-Muslims in the Early Islamic Empire

From Surrender to Coexistence

أهل الذّمة في صدر الإسلام من الاستسلام إلى التعايش

Non-Muslims in the Early Islamic Empire

تاليف : ملكة ليفي- روبين Milka Levy-Rubin ، ترجمه وقدم له : نبيل فياض

تصميم الكتاب وغلافه :المركز الاكاديمي للأبحاث- التقويم اللغوي: د. أحمد الخفاجي

الناشر:المركز الاكاديمي للأبحاث

العراق - تورنتو- كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-26-8

website\\www.academyc2010.com Email:nasseralkab@gmail.com

بيروت - الطبعة الأولى 2016

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت- لبنان 2047-7611

الجناح- شارع زاهية سلمان- مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com

مقدمة المركز الاكاديمي للأبحاث

يعد واقع الأقليات في مجتمع الأغلبية الإسلامية موضوعاً إشكالياً يعاد قراءته باستمرار تبعاً لاختلاف السياق التاريخي الحاكم، بوصف الموضوع مادة حيوية للدولة وفئاتها المختلفة ،ذلك من أجل تنميط نوع معين من العلاقات. وكل ما يعاد إنتاجه من أبحاث فيها مسعى واضح للبحث عن غواطس هذه الظاهرة وتشكلها في المرحلة التكوينية للإسلام عبر البحث في المنظومة الفقهية والتشريعية والممارسة التأريخية وشواهدها المتعاقبة فضلاً عن الأدلة غير المباشرة التي تساق في الغالب من النص القرآني بوصفه الحاضنة التنظيرية والمدونة الكبرى لذلك النوع من التراتبية السيو- دينية التي فرضها الإسلام على الشعوب المغلوبة بعد استطالته عليها سياسياً وتنظيمياً،فأصبحت بين خيارين مفروضين لامحال عنهما:بين الإقرار باستسلامها لكل الصيغ والممارسات التشريعية والحياتية الجديدة ،ومن ثم في مرحلة لاحقة التعايش معها بوصفها نمط نظم علاقة وجودها الكمي المحدود أمام غالبية امتلكت كل أدوات السلطة القهرية والتسويغية، في معادلة واضح فيها اختلال ميزان القوى.

واللافت للانتباه ما يزال موضوع بحث الأقليات بمختلف أصنافها فاعلاً ومزمنا ،ولاسيما في البحث عن أسس التعامل معها والصياغات القانونية والفقهية والتاريخية المركبة لذلك التشريع،يبدو كتاب الباحثة ملكة ليفي، يجتهد كثيرا في تجاوز الأسئلة التقليدية كيف؟ ولماذا؟ جرى بهذه الشاكلة التعامل تاريخيا مع أهل الذمة في المرحلة الجنينية من التاريخ الإسلامي إلى أسئلة أكثر غوراً متعلقة بالسياقات الحياتية والاجتماعية لطرفي المعادلة (الغالب والمغلوب) إذ تعقب الكتاب المسألة الثقافية وتأثيراتها العميقة في صيرورة تلك الصور النمطية لأوضاع الشعوب المغلوبة بوصفها جزءاً من منظومات شرقية سابقة للإسلام أسهم فيما بعد باستيعابها وتحوير وتطوير الكثير من عناصرها على المستوى التشريعي – النظري والعملي – الحياتي.

من مزايا الدراسة الحالية ،ان أعماق حفرياتها تتجاوز الطبقة الإسلامية إلى البحث في الأسس والتقاليد الأولى المشكلة في الإمبراطوريات الشرقية المحاذية لها على المستوى الزمكاني، إذ تشتغل كثيراً في عقد المقارنات الواقعية بين التجربتين للكشف عن مديات الاقتباس والمحاكاة والتطوير، وهذه الخطوة ضرورية للغاية لفك الاشتباك والالتباس عن خصوصية التجربة الإسلامية في المرحلة الجنينية في تعاملاتها مع الذّميين.

منحت هذه المنهجية في المعالجة إمكانية كبيرة في الفصل وتشخيص النواة الأولى وآلياتها وهذا من وجهته الأخرى تحديد لملامح التقليد والابتكار التي مرّت بها الظاهرة إسلامياً.

الدكتور نصير الكعبي

مدير المركز الأكاديمي للأبحاث

تورنتو – كندا

٢٠١٥م

الذّميون في صدر الإسلام:

أعقب الغزو الإسلامي للشرق في القرن السابع للميلاد إخضاع المسيحيين، واليهود، والزرادشتيين وغيرهم. ليس ثمة أعمال، قبل هذا العمل، تناولت الكيفية التي تمت على وفقها صياغة الأحكام التي تطبّق على الأقليات على الرغم من كثرة ما كتب عن مكانة غير المسلمين في الإمبراطورية الإسلامية

إن كتاب ملكة ليفي-روبين المهم يتقصى آثار ظهور هذه القوانين الناظمة من إجراءات الاستسلام الأولى في أعقاب الغزو حتى صياغة الوثيقة القانونية المعروفة باسم العهدة العمرية التي وضعت في بداية الخلافة العباسية في النصف الأول من القرن التاسع. ما تكشف عنه هذه الدراسة هو أن الشعوب التي تم غزوها كان لها أثر كبير في إيجاد هذه السياسات، وأن هذه السياسات اعتمدت أساساً لها التقاليد والأعراف والعادات ذات التاريخ الممتد في القدم، ثقافات ترجع إلى زمن سابق كثيراً على الغزو الإسلامي تأصّلت في عالمي الغزاة والمغزوين على حد سواء. ويجعل هذا الكتاب في تناوله للتقاليد الرومانية، والبيزنطية والساسانية، مؤرخي أوروبا هدفاً فضلاً عن مؤرخي جزيرة العرب وفارس.

دراسات كامبردج في الحضارة الإسلامية :

ديفيد أو. مورغان، أستاذ فخري، *جامعة ويسكنسون- ماديسون*. (*محرر عام*).

شهاب أحمد، *جامعة هارفارد*

فيرجينيا أكسان، *جامعة ماكماستر*

مايكل كوك، *جامعة برنستون*

جيسي ف. روبنسن، *مركز التخرّج، جامعة مدينة نيويورك*

مقدّمة المترجم: "*غيار*" ملكة ليفي-روبين الحر!

"*الغيار*"، كما هو معروف، هو نوعية اللباس والسلوك التي فرضها المسلمون على غير المسلمين من أجل تمييزهم عن المسلمين حيثما كانوا، وأينما حلّوا. "*الغيار*"، كما نفهمه، ربما يكون أول وثيقة فصل عنصري مفصّلة ومعتمدة رسمياً تعرفها البشريّة! - وثيقة ما تزال آثارها ماثلة للعيان حتى اليوم في الدول العربيّة، التي فشلت على ما يبدو في إخراج رِأسها من عنق زجاجة " عمر الثاني "، مفضّلة أحلام القرن الثامن الوردية، على واقع القرن الحادي والعشرين الكارثي!

" *غيار* " ملكة ليفي-روبين ليس لأنها من أهل *الكتاب*، فربما أنها مثل معظم يهود هذا الزمن، لا تؤمن بالكتاب ولا بغيره، على الرغم من أن النص يفيض بما يوحي أنها تأخذ أحداث التوراة الأسطورية، ببراءة مريبة، على أنها حقائق تاريخية - حديثها الغريب عن سفر " إستير " الذي لا نملك وثائق " خارجية " عن دقة تفاصيله وعلاقتها بالواقع التاريخي الفارسي. " *غيار* " ملكة ليفي-روبين رمزي، وليس ماديّاً؛ حر بإرادتها، وليس مفروضاً من حاكم أو خليفة؛ فلا أعتقد أن أحداً يتخيّل عودة " *الغيار* " في هذا الزمن، خاصة إلى اليهود. " غيار " هذه الباحثة أساسه ما تميزت به عن غيرها من الباحثين المستشرقين، الذين فقدت غالبيتهم الساحقة البريق الذي كان والعز الذي مضى.

نبدأ من عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية، *Non-Muslims in the Early Islamic Empire، From Surrender to Coexistence*، *غير المسلمين في الإمبراطورية الإسلامية الأولى، من الاستسلام إلى التعايش*. لكن الواقع أن الكتاب لا علاقة له على الإطلاق بغير المسلمين، بل هو يحدد مادته البحثية بجماعة محددة من غير المسلمين: المسيحيون. وكلّنا يعلم أن المسلمين، منذ البداية، وصلوا إلى بلاد السند والهند، بل وصل بعضهم إلى الصين، ومن ثمَّ احتكوا بكل الثقافات والأديان

التي عرفها العالم القديم. مع ذلك، سنحاول في هذه العجالة النقدية الإشارة إلى أهم الجماعات الدينية التي احتك بها الإسلام الأولي منذ بدايات الخروج من قمقم غيتو شبه الجزيرة:

١ – الزرادشتيون في فارس والعراق وغيرهما؛

٢ – المسيحيون بأصنافهم؛

٣ – الصابئة؛

٤ – اليهود؛

٥ – السامريون.

لم تأت الباحثة على ذكر مصير الزرادشتيين أو أسباب اعتناقهم الإسلام أو كيف تعامل الغزاة المسلمون مع المغزوين المجوس. بل إن الأقلية الزرادشتية التي ما تزال قائمة في إيران – يزد في معظمهم – لم تعر إليها الباحثة أي اهتمام، مع أنها توقفت كثيراً عند العلاقة بين فارس الساسانية والإسلام العربي. كذلك فإن حركة الزنادقة في الإسلام – زنادقة من " *زندأفستا* "، كتاب الزرداشتيين المقدّس – تستأهل التأمل بوصفها أحد أشكال الاستمرارية المجوسية في قلب الإسلام.

لا يوجد أدنى ذكر للصابئة في هذا العمل المهم. تحدّث القرآن والحديث وكتب التفسير والتاريخ جميعاً عن هذه الجماعة الدينية المتميزة، التي كافحت كلّ عناصر الإفناء وحافظت على وجودها رغم الأنواء. – كيف كان التعامل الإسلامي الرسمي مع الصابئة، وما حقيقة وجود كثيرين منهم في دوائر البلاط العباسي الضيقة؟

توقفت الباحثة مرتين بشكل عابر عند الوجود اليهودي في الشرق، وعلاقته بالإسلام: مرة حين تحدّثت عن معاهدة استسلام القدس، وكيف حُظرت على اليهود الإقامة فيها كأحد بنود وثيقة الاستسلام، ومرة عن معاهدة استسلام الإسكندرية حيث حدث العكس. لكنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى الأعمال اليهودية الكثيرة التي حكت عن العلاقة بين اليهود والمسلمين منذ ما يسمى بفجر الدعوة، حتى زمن ابن ميمون وصلاح الدين، الذي أشارت إليه أيضاً على نحو عابر، كأحد الذين تبنوا أحكام أهل *الذمة* ثم هجروها.

هنالك استشهاد مهم من نص سامري هو تتمة للحوليات السامرية المهمة، التي أشارت إليها ب. كرونه في "*الهاجريون*"، التي على ما يبدو قامت الباحثة ليفي-روبين بتحقيق مخطوط آخر ونشره يعدُّ تتمة للحوليات، تحت اسم التتمة. وهي كذلك لم تتعمق في مصادر البحث الإسلامية التي تفيض بأخبار السامريين وأماكن وجودهم في سوريا الكبرى.

ما يلفت النظر أيضاً هو أنها لم تشر، لا من قريب ولا من بعيد، إلى اليهودية القرّائية، التي نشأت في " البيئة " الإسلامية، التي ربما تكون، مع المذهب الحنفي السنّي، أحد شكلي الانفتاح المعرفي العباسي، الذي توقفت كثيراً عند أهم رموزه وقتها، وهو أبو يوسف القاضي.

إذن، الكتاب كلّه تقريباً مكرّس للعلاقة الإسلامية-المسيحية من أيام عمر بن عبد العزيز، حتى صلاح الدين الأيوبي، وإن كان على نحو انتقائي ومشتت.

ساسانيون أم هندوس؟

تقول الباحثة الشهيرة إن شرعة " *الغيار* " مأخوذة عن منظومة اللباس الساسانية التي تميّز بين طبقات عديدة بحسب المظهر. صحيح أن الفارق

الأنطولوجي بين التمييز الساساني ومثيله الإسلامي مهم وظاهر للعيان، إلا أن مادة التمييز، اللباس وإلى حد ما السلوك، هي نفسها. في "*الغيار*" الساساني العلامات الفارقة وضعت لتمييز الطبقات المجتمعية، واحدة عن الأخرى؛ بالمقابل، حين استولى المسلمون على منظومة الغيار الساسانية، تبدّل فقط مفهوم الطبقة: بدل المجتمعية صارت الآن الدينية. وصرنا أمام طبقتين لا ثالث لهما: المسلمون الحاكمون، وغير المسلمين المحكومون. ثمة اختلاف آخر مهم بين *الغيار* الساساني ومثيله الإسلامي – في الإسلام، يمكن لغير المسلم اعتناق الإسلام ومن ثم هجر *الغيار* مرة وإلى الأبد؛ في حين يحكم *الغيار* الساساني صاحبه إلى القبر. فالطبقات المجتمعية في إيران وقتها كانت مقفلة، بمعنى أن من يولد ضمن طبقة يموت ضمنها أيضاً، وهو إذاً محكوم بكل تفاصيل تلك الطبقة، من الألف إلى الياء.

مع ذلك، يبقى لدينا بالفعل سؤال يلح على مطاردة الذاكرة: من أين جاء النظام الطبقي الفارسي؟ وهل كان أصيلاً أم مستورداً؟

معروف اليوم جيداً أن الإصلاح الزرداشتي كان على الأغلب يبتغي تلك الآلهة التي جاءت من نبع اللاهوت الذي ينضب، الهند الهندوسية؛ وكل الآلهة أو أنصاف الآلهة – الملائكة والشياطين، مثلاً – في الزرادشتية، لهم نظراؤهم تقريباً عند الهندوس. ومن ثمّ يكون معروفا أن الثقافة الهندوسية تفرض منظومة طبقية قاسية ما تزال سارية المفعول إلى اليوم تماماً. – فلماذا لا نحاول تقصّي منظومة *الغيار* عند الهندوس الذين هم أصل كلّ المعارف ما فوق الطبيعية، مقابل معارف الطبيعة عند اليونان والرومان؟ بل لماذا لم تقف الباحثة عند جماعة دينية شرق-أوسطية شهيرة، هم الأيزيديون، فما تزال إلى اليوم تعمل بالفعل بمنظومة الطبقات ذات الشكل الساساني، لا الإسلامي؟

عمر الأول أم عمر الثاني؟

من أهم ما ناقشته ليفي-روبين في هذا العمل من قضايا، " من يقف خلف الشروط العمرية ": عمر الأول ابن الخطّاب، أم حفيده من جهة الأم، عمر الثاني ابن عبد العزيز؟ والحقيقة أن ما باحت به الباحثة من دون توضيح كامل هو أن الشروط العمرية لا علاقة لها بعمر الخطّاب، وإنما هي نتاج زمن عمر بن عبد العزيز ونمطه الفكري. ونحن نعتقد على نحو جازم أن عمر بن الخطّاب لا علاقة له، لا من قريب ولا من بعيد، بالشروط العمرية، التي تجعل واحدنا، بسبب " العمرية "، يشعر بنوع من الإرباك إلى أي عمر ينسبها. فهل كانت " العمرية " مقصودة لإعطاء الشروط مزيداً من الصدقية عبر نسبها لعمر الأول، أو أن تحديد " العمرية " فقد ملامحه مع تقدّم الزمن، فضاعت الحدود بين العمرين؟. على أية حال، سنحاول هنا تقديم مزيد من الأدلة، الخارجية والداخلية، تفك الارتباط بين عمر الأول والشروط، وتؤكّد، بالمقابل، العلاقة بين عمر الثاني والشروط نفسها.

عمر الأول، من دون أدنى شك، ليس بالشخصية المثقفة التي يمكنها أن تصوغ وثيقة من أي نوع. صحيح أنه كان المؤسس الحقيقي للدولة الإسلاميّة، مقابل المؤدلج محمد، لكن التفوق العسكري لا يعني بأية حال التفوق المعرفي، إن لم يكن العكس. فقادة المغول، الذين دمّروا حضارات شرق المتوسط، الذين يبدون الأكثر شبهاً بعمر بن الخطّاب، كانوا الأكثر ابتعاداً عن المعرفة والأوضح عدائية لها.

ما من شكّ أن محمداً عرف نقطة الضعف العمرية تلك. لهذا، وفي نوع من رفع المعنويات الثقافي لعمر الأول، كان محمد يزعم أن كثيراً من آيات القرآن – بتلك اللغة الجميلة المعبّرة – كانت بوحي من الأسفل إلى الأعلى، بمعنى أن عمر الأول هو من أوحى بها لله، الذي أوحاها هو لمحمد. وهو ما يعرف في الأدبيات الإسلامية باسم " موافقات عمر ".

أذكر جيداً من بدايات عملي البحثي عملاً تاريخياً إسلامياً يزعم مؤلفه أنه حين أحضر أحد القادة العسكريين لعمر الأول درجاً فيه ما يربو على سبعين ألف قطعة من نقود تلك الأيام من إحدى الغزوات، عجب عمر أن يكون هنالك أعداد أعلى من سبعين ألف؛ وكان يعتقد وقتها بالفعل أن سبعين ألف هي الرقم الأخير في سلسلة الأعداد التي اعتقد حقاً أنها غير متناهية.

عمر الأول شخصية بسيطة بل ربما أقرب إلى السذاجة، من دون إغفال لموهبته العسكرية الفذّة. من أهم المؤشرات الفعلية على تلك السذاجة العلاقة الملتبسة بين عمر بن الخطّاب واليهودي المتأسلم كعب الأحبار، الذي روى كذباً أنه أسلم (كذا) لأنه وجد صفات عمر في التوراة! ونلاحظ هنا أن اليهودي المتأسلم لم يصحب عمر الأول في أي من غزواته إلا إلى غزوة القدس. في القدس، سعى كعب الأحبار إلى الكشف عن قبة الصخرة [الدفير أو قدس الأقداس عند اليهود – اقرأ ما كتبناه عموماً عن " الإيفين شتياه " في التلمود والمدراش] التي كان مسيحيو القدس قد حولوها إلى مكب نفايات. وسعى كعب هذا إلى إعادة قبلة المسلمين إلى " بيت ها مقداش "، فكان أن ضربه عمر الأول في صدره، وقال له: ضاهيت اليهودية!! وكانت نبوءة كعب الشهيرة بأن عمر سيقتل. وقتل.

تنقل لنا بعض المصادر الإسلامية أن عمر بن الخطّاب – كالمغول حين اجتاحوا بغداد تماماً – أمر بتدمير بعض مكتبات عصره، خاصة في الإسكندرية والمدائن. وكانت الحجة الغريبة، التي تكشف عن ضحالة معرفية لا مثيل لها، إن ما وافق تلك الكتب كتاب الله، القرآن، أبقوه، وما عارضه، أحرقوه. فكيف يمكن لبدو خرجوا لتوهم من صحرائهم المعزولة أن يتأكدوا ما إذا كانت كتب مكتبة الإسكندرية، المخطوطة أساساً كلها بغير اللغة العربية، توافق القرآن؟ وكانت النتيجة

الحتمية، كما يحصل اليوم في مكتبات الموصل التراثية، إحراق كنوز معرفية لا سبيل لاستعادتها أو حتى معرفتها.

بالمقابل، فصورة عمر في المصادر الخارجية غير الإسلامية لا تخلو من إيجابية، على الرغم مما كتبه البطريرك صفرونيوس، راعي كنيسة القدس وقتها، عن وحشية العرب وتخلّفهم. ففي بعض المصادر نعرف أن عمر بن الخطّاب – نذكر هنا على سبيل المثال، صلوات الحاخام شمعون بار يوحاي وأسرار الحاخام شمعون بار يوحاي – شخصية محببة لقلوب يهود زمانه حتى أنهم عدّوه بمنزلة إيلياهو النبي الذي كان مقدمه سيسبق مقدم المسيح العبراني، وراحوا يفتشون عن آيات توراتية – وما أكثرها عملياً – تتناسب مع شخص عمر وطريقة وصوله القدس؛ حتى قالوا عنه، إنه حبيب إسرائيل، الذي يرمم صدوعها وصدوع هيكلها. لذلك لا عجب أن يُعاد الوجود اليهودي إلى القدس بعد نفي استمر خمسمئة عام، على يد عمر بن الخطّاب، الذي كان مرافقاً في رحلته تلك، كما أشرنا، باليهودي المتأسلم الشهير، كعب الأحبار. والواقع أن كثيراً من النصوص الأدبية اليهودية من تلك المرحلة تتحدّث كثيراً عن اشتراك اليهود مع المسلمين في قتال بيزنطة؛ وذلك قبل مرحلة انكسار العلاقة بين الطرفين.

من ناحية أخرى، فقد أطلق على الأرجح المسيحيون السوريون المتضررون من الوجود البيزنطي، تسمية الفاروق، على عمر بن الخطّاب، التي تعني بالآرامية-السريانية، المنقذ أو المخلّص – فهل كان المقصود بذلك إنقاذ بعض مسيحيي سوريا من الاستعمار البيزنطي، أم إنقاذ القدس من الوجود البيزنطي نفسه؟ خاصة وأن جملة شهيرة في الطبري تقول: أوري شلم [القدس]، أتاك الفاروق ينقيك مما فيك؟؟

بالمقابل، تشير كل الأدلة إلى عمر الثاني، ابن عبد العزيز، في مسألة وضع الشروط العمرية. عمر الثاني كان حاكماً للمدينة، عاصمة النبي المؤدلج، ويعرف تماماً كيف حوّل أهله الأمويون، بشخص يزيد الأول ابن معاوية، هذا المكان المقدّس، بعد

مجزرة الحرّة الرهيبة، من كعبة سياسية-دينية-أخلاقية معارضة لبني أمية بكل الطرق، إلى مجرد مصر تابع لدمشق، يمد أبناء معاوية من الملوك بما يحتاجونه من جوار وغانيات – أسس لتلك المدرسة عبد الله بن جعفر الطيار، زوج السيدة زينب بنت علي – وكذلك من فقهاء اكتسبوا علوم النبي وسيرة حياته من أشخاص عاصروه أو كانوا من نسل من عاصره. لا شك أبداً أن عمر الثاني كان أموياً من جهة الأب، لكنه أيضاً كان عمرياً من جهة الأم. وحين انتقل إلى دمشق خليفة وأميراً للمؤمنين، كان الجانب التقوي، ذو الأصول المدينية، وكراهيته التي لا تُخفى لبني أمية، ذات الأصول المدينية أيضاً، أبرز سماته الشخصية.

عندما وصل عمر الثاني إلى البلاط الملكي الأموي، كان الأمويون قد تهرقلوا. وهكذا، يبدو أن الجو العام الحضاري في بلاد الشام " هو " من امتص بداوة آل أمية، عوض العكس. كانت سوريا، لاهوتياً، في القرون الوسطى قبل الغزو الإسلامي، فعلياً مثل ألمانيا لاهوتياً أيضاً في القرون الثلاثة الأخيرة؛ وكانت دمشق تنضح بالترف والثقافة – ترف أجبر بني أمية على تبنيه كما يتبدى لنا من كتاب *التاج*، الذي يقال إن الجاحظ هو من ألفّه. وبالطبع، كان غير المسلمين أرقى وأكثر ثقافة بما لا يقارن من نظرائهم المسلمين، الذين فشلوا على الرغم من كلّ شيء في الخروج من الغيتو البدوي في شبه الجزيرة (هل نذكّر بما قالته ميسون أم يزيد وهي تغادر بلاط معاوية؟)! اجتمع عند عمر الثاني، في نفسيته القلقة الغريبة، شعور التقوية المستوحى من انتمائه لعمر الأول، مع شعور الدونية حيال غير المسلمين في الشام، فكان لا بد من التعويض سيكولوجياً عبر تلك المنظومة التي عرفت باسمه التي أجبر فيها غير المسلمين، بنوع من الانتقام الذاتي، على تبني مظهر الذل والمسكنة، ولم يفشل في أن يجد سنداً لممارساته في القرآن والسنّة، كي يعطيها روحاً من الصدقية.

بالعودة الآن إلى المصادر الخارجية يمكن القول، إن عمر الثاني، في بحثه القلق عن روحانية صافية مقابل مادية بني أمية، يقال إنه مات في أحد الأديرة المسيحية قرب معرّة النعمان؛ بل ثمة من يؤكّد، أن هذا الخليفة القلق وجدانياً، لم يجد ضالته إلا في المسيحية، فمات بين رهبانها، ربما غيلة على يد أولاد عمه، الذين خافوا على العرش الأموي من سلوك عمر الثاني الشاذ، بالنسبة للخط الذي أرسى دعائمه واقعياً معاوية الأول. – مثلما وجد الوليد الثاني ضالته الروحية في المانوية، حين أجهر اعتناقه لتلك الديانة، كما نقلت بعض المصادر الداخلية.

باتريشيا ... وملكة:

لا شك أن باتريشيا كرونه، في عملها الطلعي "*الهاجريون*"، قامت بفتح جديد في عالم الاستشراق، حين قاربت حوادث التاريخ الإسلامي من منظور المصادر الخارجية التي كتبت عن الإسلام وقت ظهوره. بل قدّمت هذه الباحثة الدانمركية الأهم قائمة لا تنسى بعناوين لمصادر كان يمكن لولاها أن تطوى في غياهب النسيان. وكل من عمل في هذا الحقل بعد كرونه، لا بد أنه استأنس بهاجرييها بشكل أو بآخر تقريباً: ومن هؤلاء ملكة ليفي-روبين. وفي حين تناولت باتريشيا مواضيع أصعب من أن تحصى في أعمالها الكثيرة، يبدو أن ملكة اختارت أن تؤطر ذاتها بمسألة *شروط عمر*، وإن قاربتها بطريقة كرونه الشهيرة.

قدمت الباحثة كرونه عملاً أهدتنا إياه قبل سنوات حول الشرع الإسلامي وعلاقته بالشرع الروماني والشرع المحلي، ولا أعتقد إلا أن ليفي-روبين انتفعت على نحو كبير بالفعل من هذا النص الصعب المهم. كذلك ترك عمل كرونه عن الموالي في العصر الأموي بصمته غير الواضحة على عمل ليفي-روبين، وإن كنا توقعنا أن تقدّم صاحبة *الشروط* مدخلاً أعمق إلى موضوع الموالي، الذين ربما كانوا الطبقة الثالثة المنسية في عالم ليفي-روبين المقفل على طبقتين فحسب: العرب-المسلمون الحاكمون

وغير المسلمين المحكومون. باختصار، كلنا أسرى لكرونه ولأسلوبها الطليعي في مقاربة الإسلام في مرحلته التكوينية، التي ربما تكون تأثرت فيه بالعم برنارد لويس!

رغم كلّ النقد السابق، عمل ليفي-روبين طليعي بطريقته ومضمونه، وقد ملأ فراغاً كان يتوقع أن يملأه باحث مسلم أو عربي، لا كاتبة من أصول يهودية.

نبيل فياض

دمشق، شباط ٢٦، ٢٠١٥.

كلمة افتتاحية

انطلق هذا الكتاب، كما يفعل كثيرون، من مقال، والواقع أنه انطلق، قبل ذلك ككثير من الأفكار الجديدة، من قاعة الدرس، ضمن منهج دراسي يتناول أحوال غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي في القرون الأولى للإسلام، للوهلة الأولى بدا أن تناول أوضاع أهل *الذمة* يجعلني أمشي في طريق سلكها كثيرون قبلي، ولكني كنت واثقة تماماً ،عن طريق استعمال ما توصلت إليه الدراسات السابقة، من أنني أطأ أرضا بكرا كانت جديدة بالنسبة للطلاب، ولا شيء آخر، ومن ثم اكتشفت عند قراءة المراجع والبيبلوغرافيا مرارا أنّ ثمة أسئلة لمّا تُسألْ بعدُ، ولم يُجبْ عليها، وأنّ ثمة مساحات جديدة للبحث لا بد من الوصول إليها. وعلى الرغم من وجود عمل مسهب حول *شروط* عمر وأحوال *الذميين* اكتشفت أن سؤالا مهما ما يزال الجواب عليه غائبا وهو: كيف جاءت هذه "*الشروط العمريّة*؟ ولماذا "؟ بعبارة أخرى، ما ظرفها الحياتي؟ وما هدفها الرئيس؟ وما المصادر التي أستوحيت منها؟ وقد اعتنيت على نحو خاص بمسألة التبادل الثقافي التي يمكن أن يكون لها أثر في صيرورة تكوينها، بمعنى السؤال عن التقاليد الثقافية التي تشكّل أساس هذا التطوّر، هل كان أغلبها إسلاميا، كما كان يفترض عادة، أو أن تقاليد الشعوب التي غُزيت وأعرافها كان لها أثر مهم في ذلك أيضاً؟

كنت منجذبة أولاً لدراسة الظروف الآنية التي تشكّلت فيها وثيقة *الشروط* (الفصل الثاني) لاختبار آثار الصيرورة وتقصيها بين الوقت الذي سيطرت فيه أقلية مسلمة صغيرة على أقاليم شاسعة تضم ملايين السكان كانت خاضعة سابقاً للحكمين البيزنطي والساساني، واللحظة التي وُضِعتْ فيها مجموعةٌ جديدةٌ شاملة من الأحكام المتعلقة بهؤلاء السكان الجدد.

عند دخولي أرضاً جديدة لم تطأها قدم من قبل وجدت نفسي بحاجة إلى كثير من المعلومات والنصائح، شاركني كثير من الباحثين بسخاء سعة اطلاعهم، فأنا مدينة بالشكر الكبير لمن ساعدني في هذه الرحلة الطويلة.

أدينُ بالكثير لـ(أميكام إلعاد) الذي كان الهادي والداعم لي في عملي لسنوات عديدة فقد قرأ مسودات لفصول كثيرة من هذا الكتاب وعلّق عليها بعناية فائقة.

وقد أفدت بشكل كبير أيضاً من تعليقاتٍ واقتراحاتٍ قدّمها لي باحثون كثيرون كانوا كرماء بما يكفي لأن يبذلوا وقتهم في قراءة نسخ مختلفة من المخطوطة، وأدين بالكثير لـ(باتريشيا كرونه) التي قرأت المخطوطة كاملة من الغلاف إلى الغلاف وعلقت عليها صفحة في إثر صفحة، وهي في بداية بداية الأمر لم تعرّف عن نفسها لكنها عادت ووافقت على أن تكشف عن هويتها، وقد حسّنت تعليقاتها واقتراحاتها الحكيمة كثيرا من الناتج النهائي لهذا العمل.

قرأ أشخاص عديدون الفصل الأخير الذي يركز معظمه على التاريخ والثقافة الساسانيين وقدّموا لي آراء وتعليقات مهمة، أول هؤلاء هو (زئيف روبن) الذي قدّم لي الكثير من النصائح والدعم عند كتابة هذا الفصل، ويحزنني جداً أن هذا الباحث العظيم الذي كان على الدوام يوسع حدود المعرفة ويدرس بلا هوادة أعداداً لا تحصى من الثقافات واللغات، لم يعد معنا.

أدين بالشكر الكثير أيضاً لـ(شاؤول شاكد) و(جمشيد شوكسي) اللذين كانا لطيفين بما يكفي لتكريسهما وقتا لقراءة هذا الفصل والتعليق عليه، ساعدني هؤلاء جميعاً في وضع قواعد أكثر تماسكاً لمسائل ترتبط بالثقافة والمجتمع الإيرانيين.

كان مارك كوهين لطيفاً بما يكفي لأن يقرأ المخطوطة كلها ويعلّق عليها ويتقاسم أفكاره معي، وأريد أيضاً أن أشكر روبرت هويلاند، الذي كانت لي معه

محاورات استنرت بها حول مسائل عديدة في مدة إقامته في القدس السنة الماضية، وقرأ أيضاً عدة فصول وأمدني بآراء مهمة، وكانت (جوليا روبانوفيتش) و(فيرا مورين) لطيفتين في مساعدتي في الترجمة عن الفارسية.

أما يوحنان فريدمان فقد ساعدتني بصبر وتؤدة في العديد من المسائل، وكذلك شاركتني (روث جاكوبي) بكرم رسم الغلاف الذي وجدته هي و(ديفيد ييروشالمي) أثناء إعادة البحث في الملابس اليهودية في المجتمع الفارسي.

وعلي أن أشكر أخيراً كلّ أولئك الذين جعلوا إنتاج هذا الكتاب ممكناً: العاملون في مطبعة جامعة كامبردج، بمن فيهم (ماريغولد أكلاند) و(ماري ستاركي) و(هيلين ويلر)، و(ليا شابهان) هنا في القدس التي تعبت من أجل الفهرس والأدلة، كانت متعة كبيرة أن أعمل معهم، وأريد التوجه بالشكر لهم جميعاً، ولا حاجة لي بالقول إن الأخطاء تظل أخطائي أنا وحدي.

أدين أيضاً بالشكر لمركز الدراسات اليهودية المتقدمة في جامعة بنسلفانيا لأني كنت عضواً في فريق بحثي في العامين ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ولأن مديره (ديفيد رودرمان) منحني سنة تفرغ تمت فيها كتابة جزء كبير من هذا الكتاب.

وأدين بالكثير لوالدي (موشيه واينفيلد) الباحث الكبير في الكتاب المقدّس والشرق الأدنى القديم؛ فقد شاركني بفضوله الكبير حبه للمعرفة، وأهم من كلّ ما سبق متابعته المتواصلة للعلاقات والروابط التاريخية والثقافية فقد أمدّني بمنظور غني ومعقد حول العالم القديم. رحل في نيسان ٢٠٠٩، ويحزنني للغاية أنه ليس معي هنا ليرى هذا الكتاب وقد طبع.

أريد التعبير عن حبي وامتناني لـ(بوني) زوجي وشريكي ورفيقي الدائم الذي كان موجوداً هناك على الدوام مصغياً بصبر لأفكاري وشكوكي، متقاسماً معي آراءه ونصائحه، وداعماً إياي بكل الطرق الممكنة حتى خط النهاية.

مدخل:

كان القرن السابع في الشرق زمن اضطرابات وهزات كبيرة تُوِّجتْ بالغزو الإسلامي والسيطرة على ما كان يعرف بـ(إيران الساسانية) فضلا عن السيطرة على جزء كبير من الإمبراطورية البيزنطية، وعندما انتصر المسلمون أول انتصاراتهم الكبيرة على القوى البيزنطية في العقد الرابع من القرن السابع للميلاد ووضعوا أيديهم في العقود القليلة التي تلت هذه الانتصارات على أقسام شاسعة من الشرق الأدنى كانوا أقلية صغيرة ضمن مجموعة ضخمة متنوعة مكونة من شعوب قديمة مختلفة الأعراق والثقافات والأديان.

يعد الصدام بين الديانة والمجتمع الجديدين اللذين لم يكونا قد اكتملا بعد من جهة وبين هذه المجتمعات والثقافات القديمة من جهة أخرى حدثاً تاريخياً لمن غزا ولمن غُزِيَ على حد سواء، كما تشهد على ذلك مصادر من تلك الحقبة وصلت إلى أيدينا[1] أعلت من آمال الحرية والتغيير عند الشعوب المغزوة، بمن فيهم اليهود والسامريون والمونوفيزيون [المسيحيون أتباع الطبيعة الواحدة: الأرثوذكس من سريان وأقباط وأرمن وأحباش وإريتريين]، وولدت رعباً وألماً عظيمين عند آخرين.

---

[1]: انظر، على سبيل المثال: the Doctrina Iacobi Nuper Baptisati، في عمل جيلبير داغرون وفنسان دروش، " اليهود والمسيحيون في الشرق في القرن السابع 'Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle، *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), pp. 47–229, at p. 209)؛ من أجل ترجمة انكليزية، انظر: ر. ج. هولاند، *رؤية الإسلام كما رآه الآخرون* *Seeing Islam as Others Saw it*، برنستون ١٩٩٧، ص ص ٥٧–٥٨؛ عظات ورسائل صفرونيوس، بطريرك القدس أثناء الغزو، في عمل هولاند، رؤية الإسلام، ص ص ٦٧ – ٧٣؛ ومصادر أخرى كثيرة أوردها وقام بمسحها هولاند.

ملاحظة من نبيل فياض: النص الأول الذي أشارت إليه الباحثة الحالية سبق وأن توقف عنده مطولاً باتريشيا كرونه ومايكل كوك في *الهاجريون*.؛ وكذلك مجموعة كتابات البطريرك صوفرنيوس في الكتاب ذاته. يمكن مراجعة *الهاجريون* لمن أراد المزيد.

كانت آثار الغزو على المدى الطويل بعيدة الأثر في الحين الذي تبدو فيه النتائج الآنية للغزو خفيفة على وفق الآراء المقبولة اليوم[1] لأنّ الحياة في المناطق التي غُزيت سُمح لها بأن تأخذ مسارها الطبيعي.

يهدف هذا الكتاب إلى تتبّع ظهور التشريعات الخاصة بغير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي بدءاً بالاتفاقات الأولى الموقعة زمن الغزو فصاعدا من القرن السابع إلى القرن التاسع، وهي حقبة وضعت فيها أسس العلاقة بين الحكّام المسلمين والشعوب التي حكموها من السكان الذين وقعوا تحت هذا الغزو، وفي هذه الحقبة الأخيرة جرت مساع لإيجاد سياسة متناسقة فيما يخصّ هذه الشعوب، ووضعت وثيقة *شروط* عمر التي كانت فيما بعد قانونا. من هنا يحاول الكتاب في آن معاً تعقب المراحل الأولية الآنية والصيرورات التي استغرقت زمناً طويلاً ووقفت خلف تشكل أوضاع غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي لقرون عديدة خلت.

يركّز هذا البحث، بخلاف الأعمال التي وتناولت هذه المسألة فيما سبق، على أصول الأوضاع وتشكلها أكثر من دراسة الأوضاع الثابتة الرسمية، ويزيد على هذا أنه يحاول القيام بذلك من وجهة نظر تأخذ بحسبانها تطبيق أكثر من مبدأ أكاديمي بالمزج بين التقاليد القائمة منذ زمن طويل والأعراف والمفاهيم التي نشأت في عالمي كلّ من الغازي والذي وقع عليه الغزو.

---

[1] ملكة ليفي-روبن، " تبدلات في أنموذج الاستيطان في فلسطين في أعقاب الغزو العربي، في العمل الذي حرّره كلّ من ك. هولم وهـ . لابين، *تشكيل الشرق* *Shapingthe East*.

ملاحظة من نبيل فياض: الباحثة قالت إن عمل هولم ولابين، *تشكيل الشرق*، قيد الصدور؛ لكن العمل صدر تحت عنوان آخر، هو *تشكيل الشرق الأوسط ٤٠٠-٨٠٠* ميلادي، عام ٢٠١١.

تاريخ البحث:

إنَّ السياسة التي تبناها الغزاة المسلمون حيال سكان هائلي الحجم متباينين فيما بينهم من جهة ومتباينين مع الذين سيطروا عليهم من جهة أخرى جذبت انتباه كثير من الباحثين في الشأن الإسلامي، وركّز البحث في هذا الحقل أولاً وقبل كلّ شيء على فحص الوثيقة القانونية المسماة *شروط عمر* (تدعى أيضاً " العهدة العمرية "، أو " عريضة عمر ")[1] التي تحدد العلاقة بين الغزاة المسلمين والشعوب غير المسلمة وتعرّف بمكانة هذه الشعوب في المجتمع الإسلامي.

إن ما نعنيه بالوصف " العمري " هو النسبة، كما يعتقد تقليدياً، إلى الخليفة الأسطوري والغازي عمر بن الخطّاب الذي حكم من ١٣ إلى ٢٣هـ \ ٦٣٤ إلى ٦٤٤م.

---

[1] سيشير مصطلح الشروط في هذا الكتاب كله إلى النص القانوني الذي يحدد مكانة غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي. هذا النص الذي نستشهد به هو واحد من نصوص أخرى كثيرة، منها كتاب أهل *الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض من كتاب الجامع للخلال لأبي بكر أحمد بن هارون بن يزيد البغدادي الخلال الحنبلي*، مجلدان، تحرير غراهيم بن أحمد بن سلطان، الرياض ١٩٩٦؛ أبو *المعالي المشرف بن المرجى بن* إبراهيم المقدسي، *فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام*، تحرير أو. ليفني-كافري، شفارام، ١٩٩٥، ص ص ٥٥-٥٦؛ أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، بيروت ١٩٩٥، المجلد الثاني، ١٢٠، ١٧٤ - ١٩٤ (تتضمن خمس نسخ مختلفة)؛ علي بن أحمد بن حزم، *المحلّى*، تحرير أحمد محمد شاكر، بيروت ١٩٨٠، المجلّد الثامن ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧؛ ابن قيّم الجوزية، *أحكام أهل الذمة*، دمشق ١٩٦١، المجلّد الثاني، ص ٢٥٧ - ٢٦٢ (نسختان).
التسمية لا تشير إلى الوثائق الأخرى المختلفة التي تحاول أن تفعل الشيء نفسه لكنها لم تقنن بحد ذاتها كالوثيقة التي قدّمها، على سبيل المثال، أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي في عمله *كتاب الأم*، القاهرة ١٩٦٨، المجلّد الرابع، ص ص ١١٨ - ١١٩، والنص مترجم في عمل برنارد لويس *الإسلام من النبي محمد إلى الاستيلاء على القسطنطينية*، نيويورك ١٩٧٤، ٢١٩ - ٢٢٣؛ أو النص الذي أورده يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف في *كتاب الخراج*، القاهرة ١٣٥٣ هـ، ص ص ١٣٨-١٣٩. وهذه المسألة ستناقش في الفصل الثاني.

نوقشت هذه الوثيقة مراراً وتكراراً على مدى زمن طويل في أعمال بحثية مختلفة[1]، وثمة سجال متواصل لأسباب متعددة[2] حول تاريخها وظروفها، ولكن

---

[1]أهم الأعمال في الموضوع هي: أ. س. تريتون، *الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين* *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*، لندن ١٩٣٠؛ حبيب الزيات، " *سمات اليهود والنصارى في الإسلام: الصليب والزنار والعمامة والغيار؛ شروط العمرية*، *المشرق*، ٢\٤٣ (١٩٤٩)، ص ص ١٦١-٢٥٢؛ إي شتراوس (أشتور)، " العزلة الاجتماعية للذميين "، في *دراسات مشرقية في ذكرى بول هشلر* *Études orientales à la mémoire de Paul Hirschler*، تحرير أو. كولوس، بودابست ١٩٥٠، ص ص ٧٣ – ٩٤؛ آ. فتّال، *المكانة الشرعية لغير المسلمين في أرض الإسلام*، *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*، بيروت ١٩٥٥، وبشكل خاص الصفحات ٦٠ – ٦٩؛ آ. نوت، Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen: Bedingungen 'Umars: unter einem anderen Aspekt gelesen' مشاكل ترسيم الحدود بين المسلمين وغير المسلمين: شروط عمر (الشروط العمرية) قراءة من منظور مختلف، *الدراسات المقدسية في العربية والإسلام* *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ٩ (١٩٨٧)، ص ص ٢٩٠ – ٣١٥، ترجمة م. مويلهاوسلر، في *(المسلمون والآخر في المجتمع الإسلامي الأول)* *Muslims and Others in Early Islamic Society*، تحرير ر. غ. هويلاند، أشغيت ٢٠٠٤، ص ص ١٠٣ – ١٢٤؛ م. ر. كوهين، *في ظل الهلال والصليب: اليهود في العصور الوسطى* *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*، برنستون ١٩٩٤، ص ص ٥٤ – ٧٤؛ م. ر. كوهين، " ماذا كانت عهدة عمر؟ دراسة أدبية تاريخية "، *الدراسات المقدسية في العربية والإسلام* *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ٢٣ (١٩٩٩)، ص ص ١٠٠ – ١٥٧؛ م. ر. كوهين، " المواقف والسياسات الإسلامية "، في *تاريخ كامبردج للإسلام: اليهود في العالم الإسلامي في العصور الوسطى* *The Cambridge History of Judaism: Jews in the Medieval Islamic World*، المجلد الخامس، تحرير روبرت كازان ومارينا روستو، *حقبة القرون الوسطى، من القرن السابع إلى القرن الثامن* *The Medieval Period, Seventh through Fifteenth Centuries*، يصدر حديثاً؛ واي. فريدمان، *التسامح والإكراه في الإسلام* *Tolerance and Coercion in Islam*، كامبردج ٢٠٠٣؛ م. ليفي-روبين، شروط عمر وبدائلها: السجال التشريعي في القرنين الثامن والتاسع حول مكانة الذّميين، *الدراسات المقدسية في العربية والإسلام* *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ٣٠ (٢٠٠٥)، ص ص ١٧٠ – ٢٠٦؛ دانيال إي ميلر، " من التصنيف إلى المنظومات فالقانون: ظهور طلب استرحام عمر في الروايات التشريعية التي تحكم غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى "، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة ميسوري-كانساس سيتي، ٢٠٠ (أدين بالشكر للبروفيسور مارك كوهين على إرشادي إلى هذا العمل.

[2]سيناقش هذا بالتفصيل في الكتاب.

الأكثر وضوحاً هو أن تلك الوثيقة تُظهِرُ حالة حكم إسلامي متوطد الأركان وتكشف عن تعايش لصيق بين المسلمين وغير المسلمين، مع أن غالبية الباحثين الذين أشاروا إلى هذه الوثيقة كانوا يعتقدون أنها، في صيغتها الحالية، لم تكن نتاج أيام الغزو نفسها، ويتضمن عنوانها، على وفق زعم الروايات الإسلامية، براهين أخرى تتضمّن تضاربا لا حلّ له مع التقارير التي تتعلق باتفاقات الاستسلام والصيغة اللاعقلانية لوثيقتها؛ إذ تطلب فيها هذه الشعوب بمبادرة ذاتية أن تُفرَضَ عليهم تلك السلسةُ من القيود، وبالأحرى تتضمن هذه الروايات مسوغ الافتراض بأن الوثيقة الموجودة كانت نتاج حقبة متأخرة وقد صاغها المسلمون في زمن ما من القرن الثامن أو التاسع ومن ثم عدَّها معظم الباحثين وثيقةً منحولةً نُسبتْ للغازي الخليفة الأسطوري[٦].

لكن لا بد أن نؤكّد على أن التاريخ المحتمل الذي اقترحه معظم الباحثين، أي القرن الثامن والقرن التاسع، هو مع ذلك تاريخ مبكر نسبياً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار التشريع الإسلامي، وهذا يجعل تلك الوثيقة (وكذلك وثائق أخرى مزامنة لها) ذات أهمية خاصة في محاولتنا لتتبّع عوامل تشكيل أحوال غير المسلمين (الذّميين).

عالجت الأبحاث المتعلقة بأحوال غير المسلمين، على وفق ما ظهرت في *شروط عمر*، مجموعة من القضايا، فقدّم لنا (آرثر س. تريتون) و(أنطوان فتّال) في أشهر ما كُتب من تلك الأبحاث مسحاً واسعاً لأحوال الذّميين في ظل الحكم الإسلامي في الوثيقة وفي الأدب التشريعي الإسلامي، واستعرضا تنفيذها عبر العصور. وبالنظر إلى ظروف تأليفها، اعتقد تريتون وفتّال، نظراً للاعتبارات السابقة، أن الوثيقة وضعت " بوصفها نوعا من التدريب في المدارس الشرعية من أجل الوصول إلى معاهدات

---

٦) من أجل صورة عمر في التاريخ والروايات الإسلامية، انظر: أ. حكم، " عمر بن الخطّاب: بعض ملامح صورته بوصفه قائدا مثالياً في الروايات الإسلامية الأولى "، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة تل أبيب، ٢٠٠٢ (باللغة العبريّة).

أنموذجية "[1]، وعلى خلاف ذلك استدل (ألبرت نوت) و(مارك كوهين) على أنها كانت نتاج عملية صيرورة متواصلة ضمّت عناصر أولية من زمن الغزو، وخاصة أمن الأقلية الغازية، مع عناصر جديدة بيّنت واقع أزمنة لاحقة[2].

سأل (كوهين) أيضاً سؤالا يتعلّق بصيغة الوثيقة، مشككاً بصحة الفكرة غير المعقولة من أن الذّميين أنفسهم جاءوا بالفعل يطلبون من حكامهم المسلمين شروطاً كتلك التي وردت في الوثيقة، ويصل كوهين إلى نتيجة مفادها أن " العهدة العمرية يمكن النظر إليها بوصفها تطوراً لمعاهدات الغزو (رأي نوت) لكنها أصبحت أكثر سعة "[3]، وأغنى كوهين النقاش بتقديمه نسخاً قديمة من *الشروط* غير معروفة من قبل[4].

أثار (نوت) مسائل أخرى في هذا الصدد إحداها هو الغرض من *الشروط*[5]، فسأل على نحو خاص فيما إذا كان غرضها في الواقع إذلال غير المسلمين، وباعتماده على تحليل شامل للوثيقة ذاتها استنتج أن نية الوثيقة في الواقع لم تكن الإذلال بل التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، وأرجع السبب هنا إلى حقيقة أن الغزاة المسلمين كانوا أقلية صغيرة ضمن الجمهور من غير المسليمن الأمر الذي جعلهم في حاجة لوسيلة تميّز بين المجموعتين، واعتمدت وجهة النظر هذه بالضرورة على زعمه بأن

---

(1) Tritton, *The Caliphs*, p. 12; Fattal, *Le statut*, p. 68

(2) انظر: Noth, 'Abgrenzungsprobleme'؛ انظر الفصل الثاني.

(3) Cohen, *Under Crescent and Cross*, p. 57.؛ انظر نقاشه الشامل لشكل العريضة من الشروط في كوهين، 'What was the Pact of ' Umar?'.

(4) هذا هو النص الذي يدعى " جزء فيه شروط النصارى "، الذي يعزا في النص للقاضي أبي محمد عبد الله بن أحمد بن زبر القاضي (٢٥٥-٣٢٩\ ٨٧٠ -٩٤٠)؛ Cohen, 'What was the Pact of ' Umar?', pp. 110–16, 131–57.

(5) انظر: Noth, 'Abgrenzungsprobleme'

هذه الوثيقة تبيّن الشروط في زمن الغزو أكثر من بيانها شروط الحقب والظروف اللاحقة على الرغم من أن تأليف الوثيقة كان في وقت متأخر.

وسأل دانيال إي. ميلر عن تاريخ تقنين الوثيقة، وفي أطروحته للدكتوراه سار خلف النسخ المختلفة للعريضة المقدمة لعمر، فصنفها بحسب التقاليد التشريعية المختلفة، واقتفى أثر تطوّر الوثيقة من ولادتها إلى تقنينها، ومع أن ميلر يعتقد أن الوثيقة ترجع في مراحلها الجنينية إلى القرن الثاني للهجرة يزعم أيضا أنها لم تصبح مركزية إلا في القرن الرابع للهجرة، ويعتقد أنها لم تصبح الوثيقة المعيارية إلا في القرن السابع للهجرة ليس إلا [1].

ركز البحث حتى الآن على السمات المختلفة لأحوال غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي في مراحله الأولى، والنص القانوني *للشروط* بشكل رئيس، والحديث الإسلامي والأدب التشريعي فضلا عن استعمال مواد تاريخية ودينية وجدلية وغيرها ظهرت أصلاً في مصادر غير إسلامية في المجتمع الإسلامي وذلك من أجل اختبار مسألة الفرض الفعلي للقيود في أغلب الأحوال.

ثمة موضوع آخر جذب الانتباه أيضا بشكل أقل هو أن اتفاقيات الاستسلام الأولى[2] درست بمعزل عن *الشروط*، وكانت صحتُها في الغالب موضع تساؤل، فضلا عن أن بعضهم سأل عن التنافر بين الاتفاقيات *والشروط*، إذ ليس هناك محاولة جدية حتى الآن لتتبّع صيرورة الانتقال من الاتفاقيات إلى النص القانوني *للشروط*، فضلا عن أن كلاً من اتفاقيات الاستسلام *والشروط* على حد سواء قد درست على وفق مراجع إسلامية أو مراجع منبثقة من مجتمع إسلامي.

---

(1) Miller, 'From Catalogue to Codes to Canon', pp. 3–5.

(2) من أجل البيبلوغرافيا؛ انظر الفصل الأول.

أهداف هذا البحث

يحاول هذا الكتاب البحث عن جذور الشروط وأصولها خلافاً للأعمال السابقة التي ركّزت أساساً على الناتج النهائي، أي *الشروط*، ومضامينها وتفسيراتها في المجتمع الإسلامي، فهو يبحث عنها ليس في العالمين العربي والإسلامي فقط بل في الثقافات والحضارات القديمة للشعوب التي غزيت أيضاً.

الفرضية الرئيسة لهذا العمل تقول إن المسلمين لم يخترعوا المبادئ التي هي أساس اتفاقيات الاستسلام و*شروط* عمر من العدم؛ فالاتفاقيات، إن كانت بالفعل أصيلة كما أحاول أن أبرهن، لا بدّ أنها اعتمدت على أنموذج كان موجوداً وقتها على نحو مشابه *للشروط العمرية* التي حلّت تدريجياً محلّ اتفاقيات الاستسلام، فكونها اتفاقية استسلام شاملة لم يظهر على نحو مفاجئ، بل على الأرجح أنها نتجت عن صيرورة طويلة ومعقدة، ولا بد أنها استوحيت من بعض النماذج والمفاهيم السابقة التي كانت دليلا لما تلاها، ولدت هذه النماذج والمفاهيم في المجتمع العربي المتآلف مع الغزاة المسلمين أكثر من غيره إلى حدٍ ما، وربما جاءت من المجتمعات القديمة لتلك الشعوب بما في ذلك الثقافة الهلينية-الرومانية-البيزنطية، ومنها أيضا المجتمع والثقافة الإيرانيّان.

إنّ تأكيد هذه المقاربة المتعلقة باتفاقيات الاستسلام الأولى والشروط أونفيها يقتضي، بالطبع، تتبّع المصادر التي تمثّل ثقافات كانت مسيطرة في المنطقة قبل وصول المسلمين أيضاً، ومن ثم فالأمر يتطلّب بحثاً أكثر عمقا في مذاهبه البحثية في طبيعته.

يضم هذا البحث ، في هذا الصدد، رؤية لمجموعة من العلماء الذين يفترضون أن تطور المجتمع الإسلامي يمكن أن يفهم على نحو أفضل في سياق تأريخي أوسع بدلاً من أن يكون عالماً منعزلاً، وفي العقود الماضية تم التنبُّه إلى المساهمة المهمة

لمصادر غير إسلامية من أجل فهم واسع للتاريخ الإسلامي، بما في ذلك المصادر اليونانية والسريانية والفارسية واليهودية وغيرها من المصادر المعاصرة لزمن الغزو على وجه الخصوص، وقاد هذا الاتجاه إلى مبادرة بحثية لـ(باتريشيا كرونه) و(مايكل كوك) في كتابهما الثوري، *الهاجريون*[1] [ترجمناه بالتعاون مع كرونه ونشرناه ضمن منشورات المركز]، وتبعهما في وقت لاحق (مايكل موروني)[2]، و(لورانس كونراد)[3]، و(روبرت هويلاند)[4]، و(تشيس روبنسون)[5]، وغيرهم.

لا يسعى هذا الكتاب فقط إلى استعمال أدلة معاصرة نشأت في مصادر أخرى غير تلك الإسلامية من أجل فهم الفترة الانتقالية، لكنه يستعمل مصادر من وقت سابق أيضا. ومن ثمّ تُستعمل مواد المصادر المتعلقة بأزمان سبقت الغزو، وذلك في مسعى للخوض في تاريخ المجتمعات التي غزيت وتقاليدها وثقافتها للوصول إلى رؤى جديدة بشأن المفاهيم التي لها أثر بأحوال غير المسلمين في مجتمع مسلم.

---

(1) P. Crone and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977. (ترجمنا كتاب *الهاجريون* بعد تعديل قليل بوجود السيدة كرونه [أو كرون]، ونشرته هذه الدار نفسها) – نبيل فيلض.

(2) انظر: Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton 1984.

(3) انظر مثلاً: L. I. Conrad, 'Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission', *ByzantinischeForschungen*, 15 (1990), pp. 1–44; L. I. Conrad, 'The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near-East', in A. Cameron Notes to pp. 5–9 179 and L. I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near-East*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 1992, vol. I, pp. 317–401.

(4) Hoyland, *Seeing Islam*

(5) Chase F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge 2000.

يبتغي هذا الكتاب من استعمال هذه المصادر المتنوعة التي نشأت في ثقافات مختلفة سبقت الفتح الإسلامي، رسم صورة كاملة الأبعاد ومستمرة لعملية تشكيل العلاقة بين الغزاة والمغزوين منذ المواجهات الأولى واتفاقات الاستسلام الأولى الخاصة بكل مدينة أو منطقة، من خلال المحاولات الأولية لإيجاد سياسة متماسكة فيما يخص السكان المغزووين، والقبول بـ*شروط عمر*، وفي النهاية فرضها وتطبيقها الفعلي في القرن التاسع والعاشر والحادي عشر.

بنيان الكتاب:

يتناول الفصل الافتتاحي الاتفاقات المبرمة بين المدن المستسلمة وغزاتهم من المسلمين، وتم التحقق من هذه الاتفاقيات من قبل كل على حدة، وكثيراً ما كان يُشك في صحتها، ولم يؤخذ محتواها بعين الاعتبار إلا من وجهة نظر المصادر الإسلامية. يسعى هذا الفصل إلى إثبات أن الاتفاقات كانت في الواقع منتجاً أصيلاً للتفاعل بين الغزاة والمغزووين، وأنها تكشف، إلى حد كبير، عن تراثٍ قديمٍ للمجتمعات المغزوة من العادات والإجراءات والوثائق التي كانت جزءاً لا يتجزأ من الاستسلام.

ستناول الفصل الثاني عملية الانتقال من الاتفاقيات المتعددة والمتضاربة إلى خلق مجموعة واحدة من القواعد العامة التي ستفرض على جميع السكان من غير المسلمين. أفترض هنا أن هذه العملية شملت نقاشاً داخلياً في العالم الإسلامي حول استمرار مفعول سريان اتفاقات الاستسلام، وحول مختلف البدائل المقترحة لمثل هذه الوثيقة الموحدة. وفي حين أُظهر أن المسلمين قبلوا بالسمة المقدسة تقليدياً لهذه الوثائق، وثمة من يقول إن الحاجة إلى سياسة موحدة ومقبولة فيما يتعلق بغير المسلمين الذين يعيشون تحت حكم المسلمين أصبحت ملحة، فتغلبت على الموانع والتحفظات. وانتهت المناقشة بشأن البدائل المختلفة بانتصار كامل لـ*شروط عمر* على منافسيها.

يتناول الفصل الثالث أثر عمر الثاني في هذه العملية. ويحاول تعزيز فرضية طويلة الأمد، قال بها تريتون وفتّال، مفادها أن أساس *الشروط* وضعه عمر بن عبد العزيز (حكم بين الأعوام ٩٩ – ١٠١ \ ٧١٧ – ٧٢٠) عبر إظهار أن مبدأ *الغيار*، أي علامات التفريق بين المسلمين وغير المسلمين من خلال اللباس والمظهر والسلوك العام، الذي يمثّل القسم الأساس من *الشروط*، كان جزءاً لا يتجزأ من عقيدة تمجيد الإسلام التي روج لها عمر بن عبد العزيز على نطاق واسع.

الفصل الرابع من الكتاب يساهم في مناقشة طويلة الأمد تتعلق بالإنفاذ الفعلي *لشروطعمر*. وأحاول هنا أن أظهر خلافاً للفكرة المقبولة عموماً وهي أن الشروط لم تنفذ حتى القرن الثاني عشر *الشروط* إلا على نحو متقطع، وأن الحكّام المسلمين من القرن التاسع فصاعداً في مصر وسوريا غالباً ما حاولوا إنفاذ *الشروط* بدرجات متباينة من النجاح في طول الخلافة وعرضها.

على الرغم من أن الفصل الخامس هو الأخير، هو فصل مهم بالنسبة لأطروحة الكتاب. هذا الفصل، الذي يحمل عنوان " منشأ أشكال الخضوع عند غير المسلمين"، يسعى إلى تقفي أصول البنود المختلفة وأثرها في تشكّل *الشروط*. إن جزءاً كبيراً من الفصل مكرّس لأصول *الغيار*، في محاولة لفهم الغايات التي كان معنياً إحرازها. إن الفرضية الأساسي في هذا الفصل تقول إن معظم القيود نشأت من خلال القواعد والأعراف التي كانت سائدة في المجتمعات البيزنطية والساسانية. ومع ذلك ثمة فرق كبير بين هذين المصدرين: فالقيود الناشئة في الامبراطورية البيزنطية تعود أساسياً إلى القانون البيزنطي المتعلّق باليهود في الإمبراطورية، وهو نقل واضح ومباشر لمدونة تشريعية تتعلق بأعضاء ديانة مهيمن عليها. ومع ذلك ترجع القواعد الناشئة في العالم الساساني، خصوصاً المتعلقة *بالغيار*، إلى أمثولة المنظومة الطبقية الساسانية، التي روّج لها في إيران عن طريق الطبقة الأرستقراطية الساسانية، وتطلّب وجود مجموعة من

العلامات – بما في ذلك اللباس، والأدوات، والعادات العامة لتميّز بين الطبقات الراقية من عموم الناس. هذه الأمثولة الساسانية حول مجتمع هرمي غير متحرك، كلّ طبقة مميزة بلباسها وأدواتها، تبناها المسلمون بل في الواقع استولوا عليها من أجل التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، بوصفها طريقة لإثبات تفوق المسلمين الخاص.

لا يمكن أن أنهي هذه المقدمة دون الإدلاء بالبيان الآتي: عملي أكاديمي خالص؛ ولم تكن في أي مرحلة من مراحل هذا البحث أدنى نية في أنه ينبغي أن يخدم أغراضاً سياسية [1]. أنا أدرك بالطبع أن نتائجه، لاسيما في الفصل الرابع والفصل الخامس، يمكن أن يستعملها بعضهم لتعزيز المزاعم حول "السياسة المتأصلة في الإسلام لإذلال غير المسلمين " - مزاعم يجب على الفور رفضها. فمن وجهة نظري لا يمكن موازنة المناخ في العالم القديم والقرون الوسطى بشأن الوضع الاجتماعي والتسلسل الهرمي مع وجهات نظر العالم الحديث. ففي مجتمعات العالم القديم والعصور الوسطى، كان التسلسل الهرمي مقبولاً فضلا عن التمييز بين جماعات مختلفة، بل كان شبه بديهي. (ومن المناسب أن نذكر أن هذا ينطبق أيضاً حتى على أثينا الديمقراطية، حيث النساء، *metoikoi* [المقيمون الغرباء]، والعبيد، الذين مثّلوا معاً الجزء الأكبر من المجتمع الأثيني، لم يكن لديهم الحقوق ذاتها التي يتمتع بها المواطن الأثيني، وكانوا أقل شأناً اجتماعياً). لم يؤمن أي من هؤلاء بالمساواة أو بالحقوق المتساوية بالطريقة التي تؤمن بها المجتمعات الغربية الحديثة. لذلك أعتقد أن الحكم على هذه المجتمعات على وفق قيمنا نحن إنما ينطوي على مفارقة تاريخية غير مجدية. ولا معنى لمحاولة ربط هذه الآراء والمفاهيم على نحو أعمى بالإسلام المعاصر، الذي هو تماماً مثل أية جماعة دينية أو سياسية أخرى مكوّن من وجهات نظر

---

[1] من أجل أمثلة عن مثل ذلك الاستخدام للبحوث التاريخية من أجل غايات سياسية؛ انظر: M. R. Cohen, 'The Neo-Lachrymose Conception of Jewish Arab History', *Tikkun* , 1/2 (May–June 1991), pp. 11–16.

وأفكار متنوعة. خلاصة القول، أرى أنه ينبغي على المؤرخين أن يظلوا موالين لمصادرهم ولتخصصاتهم الأكاديمية، كما ينبغي أن تظل نتائج أبحاثهم منفصلة ما أمكن عن أية سجالات أو جدليات سياسية أو اجتماعية حالية.

(١)

جذور اتفاقيات الاستسلام في القرن السابع وأصالتها

إن اتفاقيات الاستسلام الأولى التي حصلت بين الغزاة المسلمين وسكان المدن التي غزيت غير المسلمين هي سمة عامة في في أدبيات التاريخ والتشريع الإسلامي الأولي كله. وغالباً ما تذكر اتفاقيات الاستسلام، وأحياناً تورد كاملة، عند البلاذري، والطبري، واليعقوبي، وابن أعثم الكوفي، وابن عبد الحكم، وأبي يوسف، وأبي عبيد، ويحيى بن آدم؛ وهي تذكر كذلك عرّضاً في مؤلفات أخرى عديدة.

درس هذه الاتفاقيات باحثون مهمون، من وجهات نظر عديدة [١]. ويكمن الزعم الرئيس ضد أصالة اتفاقيات الاستسلام في حقيقة أن بعض الاتفاقيات التي ذكرها الكتّاب المسلمون هي وثائق مفصلة وطويلة نسبياً. وهي لا تشمل الشروط

(١) انظر: A. Noth, 'Die literarische überlieferften Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren', in T. Nagel et al., eds., *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I, Bonn 1973, pp. 282–304؛ وهو يتضمن بيبلوغرافيا شاملة؛ انظر أيضاً: D. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*, 634–656 AD, London 1971.

العامة المتعلقة بالدفع أو الضرائب وواجب حماية الناس والممتلكات، والبيع فقط، لكنها تتضمن في الواقع العديد من التفاصيل المعقدة المتعلقة بتنظيم الشأن العام، فضلاً عن حقوق الناس وممتلكاتهم. يكتب الاتفاقيات قائد جيش المسلمين ويُشهدُ عليها الشهودُ الذين يضعون على الاتفاقية إمضاءاتهم – وتفيد بعض التقارير أنها في بعض الأحيان تكون مختومة. بل تبدو معقدة ومتعددة الأغراض للغاية بالنسبة لغزاة خرجوا لتوّهم من الصحراء ولم يتم التأكد بعد من موقفهم المتعلق بالشعوب المغزوة. وهكذا فإن فتّال يعتقد أن الاتفاقيات الأولى كانت مختصرة وغير تفصيلية إلى حد ما. ووفقاً لهذا الرأي، كانت بعض هذه الاتفاقيات شفوية، ومن المشكوك فيه ما إذا كان العديد منها في الواقع قد تمت كتابته في وقت الغزو[1].

شكك كثير من الباحثين بوجود المعاهدة الشهيرة بين النوبة وخليفة عمرو بن العاص، عبد الله بن سعد بن أبي سرح، التي عقدت عام ٦٥٢ المعروفة باسم *البقط*[2]. يدعي بيتر م. هولت أن " المعاهدة، التي هي شبه أسطورية، تمثّل محاولة لنقل أعراف العلاقات بين المسلمين والنوبة التي تطوّرت في القرن العاشر\الرابع إلى الوراء زمنياً "[3]. كذلك يزعم مايكل برت أيضاً أنها " نتاج للفقه الإسلامي "، كما قدّمها جاي

---

(1) Fattal, *Le statut*, p. 58: 'Celle-ci n'est pas un traité en bonne et due forme; elle ne porte ni date ni limite de temps; elle n'est pas toujours écrit. Rares sont ceux qui écrivent l'arabe à cette époque, et plus sont ceux qui le lisent parmi les Byzantines et les Iraniens. Les termes de la convention sont généralement brefs et vagues; les texts les plus précis et les plus détaillés sont les plus suspects.' (ليست معاهدة بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ فهي لا تحمل تاريخاً ولا زمناً محدداً؛ وليست مكتوبة دائماً. الذين يكتبون بالعربية في تلك الحقبة قليلون جداً، وأقل منهم الذين يقرأونها بين البيزنطيين والإيرانيين. مصطلحات الاتفاقية مختصرة وغامضة عموماً؛ والنصوص الأكثر دقة والأكثر تفصيلية هي تلك الأكثر إثارة للشبهات).

(2) من أجل المعاهدة؛ انظر لاحقاً. وكذلك من أجل مصطلح *بقط*.

(3) انظر: M. Hinds and H. Sakkout, 'A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian–Nubian Relations in

سبولدينغ منذ وقت ليس ببعيد بوصفها وثيقةً مزورة كان الغرض منها تعزيز مصالح المسلمين [1]. مع ذلك، فقد أدّت الحفريات عام ١٩٧٢ في قصر إبراهيم في النوبة المصريّة إلى اكتشاف مخطوطة على البردي، تتضمّن رسالة من الحاكم العبّاسي لمصر مكتوبة عام ١٤١\٧٥٨ لملك النوبة ومقرّة، يطلب منه فيها " تأدية ما يتوجب عليه حيال *البقط* التي هي معاهدة سلام أقيمت معكم [2]"، ويطالب فيها النوبيين أن يؤدوا ما يتوجب عليهم بحسب المعاهدة " إذا كنتم ترغبون أن نؤدي لكم عهدكم علينا[3]".

ومع أن هذه الرسالة لا تمثل اتفاقيات الغزو الأصلية، فهي تشير إلى أن الحاكم في منتصف القرن الثامن كان يعتقد أنَّ ثمة معاهدة استسلام صحيحة، مماثلة في محتوياتها للاتفاقية الموجودة في المصادر الأدبية.وهكذا فهذه الرسالة تشهد جيداً على صحة *البقط* النوبية، ونتيجة لذلك تقدّم بعض الدعم لصحة اتفاقيات الاستسلام المُشار

141/758',in W. Al-Qādī ed., *StudiaArabicaandIslamica: Festschriftfor Ihsān 'Abbās*, Beirut 1981 , pp. 209–29, esp. p. 211, citing P. M. Holt, 'The Nilotic Sudan', in *TheCambridge History of Islam*, vol. II: P. M. Holt, Bernard W. Lewis, and B. Lewis, eds., *The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*, Cambridge 1970, pp. 327–44, at p. 328; M. Brett, 'The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa', in *TheCambridge History of Africa*, vol. II: J. D. Fage, ed., c. 500 BC–AD .1050, Cambridge 1978, pp. 490–555, at p. 506.

[1] " شهدت بدايات الحقبة العباسية ما صار من ذلك الوقت البنيان الموثوق للشرع الإسلامي ... إن نتاجاً جانبياً للبحث عن الموثوقية المتعلّقة بسابقة نوبية كان من تَمَّ ازدهاراً عظيماً لكتابة التاريخ، التي شكّلت فيها إعادة بناء بحثية متقنة لقصة خلق البقط حلقة صغيرة جداً ". 'Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty', *International Journal of African Historical Studies*, 28 (1995), pp. 577–94, .at p. 577.

[2] هندز وسكّوت، " رسالة "، ص ٢٢٠، ١، ١٩: "*البقط* الذي صولحتم عليه "، و ١، ٥٣-٥٤: " فإنه قد ذكر لي إن عليكم بقط سنين لم تؤدوه وما بعثتم به من *البقط* ".

[3] السابق، ص ٢٢٦، ١. ٦٣.

إليها أو استشهد بها المؤلفون المسلمون؛ مع ذلك فهي لا تقدّم لنا غير دليل مفرد، متأخر إلى حد ما.

كرّس اثنان من الباحثين، وأقصد بذلك ألبرشت نوت ووداد القاضي، مقالات خاصّة بمسألة صحة هذه الاتفاقيات [1]. ونوت يعتقد أن التقارير بشأن الاتفاقيات توضّح الوثائق الأصلية، على الرغم من أن بعض الناقلين أجروا عليها تعديلات. مع ذلك فهو يفترض أن بعض التفاصيل، مثل الالتزام بعدم لعن المسلمين أو ضربهم، أو الالتزام ببناء الطرق أو الجسور، كانت قد أضيفت لاحقاً [2]. ثم يضيف قائلاً: لأننا لا نمتلك أية نسخة عن العقد الأصلي، ليس لدينا أية وسيلة موثوقة للتحقق من كون هذه الاتفاقيات أصيلة، أو مزورة، أو مجرد خيال. ويشير إن مسألة أصالة هذه الاتفاقيات لا يمكن أن تفحص بمساعدة المعايير الداخلية فقط، التي للأسف لا يمكن أن تكون إلا بقيمة تقريبية فحسب [3].

---

(1) انظر: Noth, 'Verträge'; Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, part 1: *Themen und Formen*, Bonner Orientalische Studien 25, Bonn 1973, pp. 60–71؛ وداد القاضي، *مدخل إلى دراسة عهود الصلح الإسلامية زمن الفتوح*؛ المنشور في M. A. Bakhit and I. Abbas, eds., *Proceedings of the Second Symposium (4th conference) on the History ofBilād al-Shām during the Early Muslim Period 4 up to 40 AH/640 AD*, vol. II (Arabic), Amman 1987, pp. 193–269.

(2) Noth, '*Verträge*', pp. 305–6. يشير نوت هنا أيضاً إلى اتفاقية الشام التي أوردها أبو يوسف في *كتاب الخراج* التي ربما تكون إعادة نظر متأخرة باتفاقية ما: في هذا الشأن، انظر: ليفي-روبين، *شروط*، ص ص ١٩٨ – ١٩٩. الاتفاقية الأخرى المستشهد بها، أي اتفاقية الرقة، كما هي مقدّمة عند أحمد بن يحيى البلاذري، *فتوح البلدان*، (تحرير M. J. de Goeje)، لايدن ١٨٦٦، ص ١٧٣، هي استثناء، وكما يزعم نوت، فهي مزورة حتماً، لأنها تتضمن الحظر على بناء بيع جديدة و إظهار الناقوس والصليب، والقيام بمواكب فصحية.

(3) Noth, '*Verträge*', p. 286.

حاولت القاضي تقديم المزيد من الدعم لصحة اتفاقيات الاستسلام [1]. وهي تعتمد في برهانها على نصوص الاتفاقيات ذاتها، وعبر اتّباع المقارنة بينها تصل إلى نتيجة مفادها أنها وضعت بطرق مشابهة، أي أنها قامت أساساً على صيغ متشابهة تتضمن جوهرياً العناصر ذاتها، ذو طابع معياري، ومضمونها متشابه. وتذكر فضلاً عما سبق أن ثمة وثائق إسلاميّة معيارية من طبيعة مختلفة وترجع إلى نهاية القرن الأول للهجرة تتضمن عبارات مشابهة، ومن ثم يكون هذا داعماً الفكرة القائلة إن الوثائق التشريعية التي تبدي الأسلوب ذاته كتبت في الوقت ذاته[2].

يذهب جهد القاضي في الواقع بعيداً في الدفاع عن قضيّة صحة الاتفاقيات. وفي هذا الفصل أود أن أضيف مزيداً من الدعم لهذه الحجة بمعونة الأدلة التي عُثر عليها خارج كتلة الأدب الإسلامي. الأدلة التي سأقدمها هنا ظهرت من عالم المغزوين لا من عالم الغزاة. وهذه الأدلة الخارجية ستُدعم وتُعزّز من ثم بالمراجع الإسلامية ذاتها. في هذا الفصل سأحاول البرهنة على أن اتفاقيات الاستسلام التي تمت بين الغزاة المسلمين والكيانات المغزوة على اختلافها (مدن، أو مناطق، أو مجموعات) لها أصولها في تقليد قديم حول دبلوماسية وقانون دوليين حيث، [mutatis mutandis] عبارة لاتينية معناها: تم تغيير الأشياء التي تحتاج إلى تغيير، كانت ما تزال سائدة في طول الأقاليم وعرضها حين غزاها المسلمون. لم يكن هذا التقليد مجرد عرف معياري مقبول من الشعوب المغزوة في زمن الغزو فقط، بل كان

---

[1] القاضي، *مدخل*.

[2] فيما يتعلق بالوثائق الشرعية الأولى في الإسلام؛ انظر: M. Lecker, 'A Pre-Islamic Endowment Deed in Arabic Regarding al-Wahīda in the Hijāz, paper presented at the Huitièmes Rencontres Sabeéenes, Aix-en-Provence, 2003; repr. in M. Lecker, *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*, Aldershot: Variorum 2005, IV; M. Lecker, The '*Constitution of Medina*'., Princeton 2004.

معروفاً من الغزاة أيضاً. إذا كان ذلك صحيحاً، ليس ثمة حاجة من ثم للشك بصحة هذه الاتفاقيات فقط، بل هنالك أيضاً سبب معقول في الواقع للإقرار بصدقيتها.

المعاهدات قبل الغزو الإسلامي:

تُعدُّ المعاهدات الدولية أساساً للعلاقات الدولية منذ العصور القديمة في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم، وكذلك في جميع أنحاء العالم الهلنستي والروماني والبيزنطي [1]. وسأقدّم هنا مجرّد ملخص مقتضب لهذا العرف الذي يسلط الضوء على السمات المهيمنة لهذا التقليد في الحقب الأولى. وسيتبع هذا وصف أكثر تفصيلاً لمثل تلك المعاهدات والاتفاقيات في المدة البيزنطية، التي سبقت الفتح الإسلامي.

في العالم اليوناني الروماني كانت المواثيق والاتفاقيات الدولية جزءاً معتبراً من الـ*iusgentium* (القانون الذي ينطبق على جميع الناس). المعاهدة نفسها كانت تحت الحماية المقدسة للإله الذي يُحلف اليمين باسمه. وكان زيوس / جوبيتر يُدعى *Zeus horkios kai pistios*، أي " حارس الأيمان [جمع يمين] وحسن النية (*pisitis/fides*) ". وكان هذا هو الأساس الفعلي "للالتزام "في جميع الاتفاقيات في ظل القانون الدولي. أما شرط أنه لا بد من الالتزام بالمعاهدات (*pacta sunt servanda*: *العقد شريعة المتعاقدين*) فقد أصبح واجباً قاطعاً للقانون الدولي [2].

---

[1] من أجل مسح مختصر لبيبلوغرافيا تاريخ المعاهدات الدولية في الشرق الأدنى وكذلك في اليونان، والعالم الهلنستي، وروما؛ انظر: Peter Kehne et al., 'International Treaties', in H. Cancik, H. Schneider, eds., *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, Leiden 2010, and bibliography.

[2] Peter Kehne, 'Treaties, Upholding of', in ibid. من أجل مسح وبيبلوغرافيا جيّدين ومحكّمين فيما يتعلّق بالشرق الأدنى القديم؛ انظر: D. L. Magnetti, 'The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty', *American Journal of International Law*, 72 (1978), pp. 815–29; C. Phillipson, *The International*

اتسم تقليد إبرام المعاهدات هذا بعناصر مختلفة: كانت الاتفاقيات والمعاهدات تُعقد في أعقاب مفاوضات تمهيدية؛ تتطلب بنود المفاوضات تصديقاً من جهة سيادية؛ كان يُصدّق عليها بقسم رسمي؛ كان لها بنيان متشابه، غالباً ما كان يتضمّن الديباجة، والاشتراطات، والعقوبات، وأحكام الإيداع في المعبد والقراءة الدورية لها، وأسماء الآلهة التي تؤدي وظيفة الشهود. وغالبا ما يتم التأكيد على وجوب أن تكون مدونة. يحتفظ الطرفان بنسخ من المعاهدة مكتوبة غالباً بلغتين في المعبد عادةً، أو تُنشر وتوضع في الأرشيف. والمعاهدة أو الاتفاقية تكون صالحة لمدة معينة من الزمن، أو ما دام الحاكم الذي وقع عليها حياً. فعند وفاة أحد الطرفين تصبح باطلة، وتكون بحاجة إلى تجديد. يجب أن نلاحظ أن الشروط في كثير من الأحيان كانت تشتمل على فقرات مثل وجوب الولاء ووجوب تقديم المساعدات العسكرية ووجوب عودة الهاربين وإعادة الرهائن بوصف هذه الفقرات احتراماً من الذين وقع عليهم الغزو للمعاهدة فضلاً عن وجوب دفع مبلغ من المال لكل سنة مبلغ مالي سنوي أو مقطوع. في بعض الأحيان يمكن أن تكون هذه المعاهدات مفصلة جداً، فكانت تتضمن معلومات نوعية حول مسائل مختلفة مثل الترتيبات المتعلقة بإجلاء السكان والأقاليم، والجيش، والرهائن، والحدود، والأحكام، والمعدات، والمدفوعات وغيرها[1].

Law and Custom of Ancient Greece and Rome, London 1911 , vol. I, pp. 375–419.

[1] انظر، على سبيل المثال، المعاهدة مع قرطاجة، Polybius, Histories, 3.22; 3.24; 3.25, trans. in A. C. Johnson, P. Robinson Coleman-Norton, and F. C. Bourne, *Ancient Roman Statutes*, Austin 1961 ; Poly. 3.27, trans. in Johnson et al ., Statutes, no. 13; with the Aetolians, Livy 38.11; Poly. 21.32, trans. Johnson *et al., Statutes*, no. 24; or with Antiochus III, Livy 38.38; Poly. 21.42, trans. Johnson *et al., Statutes*, no. 27.

وثمة مصطلحات عامّة تستعمل مقترنة بالمعاهدات [1]. وهكذا، كان العهد يسمى " السند واليمين "أو" الاتفاق والوعد "(على سبيل المثال: بالعبرية، بريت وعلا؛ باليونانية *horkos kai synthēKe*؛ بالعربية، *عقد وحلف*[2]؛ وبالفارسية،)[3] *pasht ud zēnhar* أو يدعى " نزاهة " أو " ثقة " (بالأكادية، *ade*؛ بالآرامية، *'dy*؛ بالعبرية، *edut '* أو *amana*؛ باليونانية، *pistis*؛ وباللاتينية، *fides*)؛ "تم قطع عهد"، أي صُنِعَ (على سبيل المثال: بالعبرية، *karat brit*؛ باليونانية، *horkia temnein*)؛ انتُهِك - 'كُسِر' (بالعبرية، *hepher*؛ بالعربية، *نقض*؛ باليونانية، *parabainein* ؛ وباللاتينية، *frangere*)؛ العلاقة كانت توصف بأنها "الحب والصداقة" (على سبيل المثال: بالعبرية، *twb we-hesed* ؛ باليونانية، *filia kai symmachia* ؛ وباللاتينية، *amicitiaetsocietas*) وما إلى ذلك [4]. إن وجود مثل هذه المفردات العالمية يثبت أن إبرام المعاهدات كان يستند إلى مجموعة راسخة من القواعد، والتصورات، والشروط التي تمثل أساس التفاهم والوفاق بين الأطراف المتفاوضة وكانت معروفة ومقبولة في جميع أنحاء العالم القديم.

سيثبت المسح الآتي أن هذا التقليد استمر حتى نهاية الحكم البيزنطي في الشرق، وأن الاتفاقيات والمعاهدات، التي غالباً ما كانت تتضمن مجموعة طويلة من الشروط، والضمانات، والأيمان، استمرت في كونها توقّع ويُشهد عليها. عملت هذه

---

[1] انظر: M. Weinfeld, 'Covenant Terminology in the Ancient Near East and Infl uence on the West', *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1973), pp. 190–9.

[2] ابن هشام، السيرة النبوية، المجلّد الرابع، بيروت، ١٤١١؛ وقد استشهد بها آخرون لاحقاً.

[3] انظر: S. Shaked, 'From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), pp. 31–67, at pp. 34–5, n. 17.

[4] Weinfeld, 'Covenant Terminology', n. 15.

الاتفاقيات بوصفها وسيلة دبلوماسية مركزية في طول الأزمة القديمة المتأخرة وعرضها في علاقات الإمبراطورية مع كيان سياسي منافس – الإمبراطورية الساسانية – إضافة إلى مجاميع ذات موقع سياسي أصغر مثل البرابرة والعرب. وكما سنُظهر الآن فإن هذا التقليد الدبلوماسي، سيكون له بالفعل أثرٌ كبيرٌ في الغزو الإسلامي للشرق الأدنى.

المعاهدات مع الساسانيين:

على مدى قرون الأزمنة القديمة المتأخرة عقدت الإمبراطورية الرومانية سلسلة من المعاهدات مع الإمبراطورية الساسانية، بما في ذلك تلك التي تعود للأعوام ٢٤٤، ٢٩٨، ٣٦٣، ٤٢٢، ٥٠٥\٦، ٥٣٣، ٥٦٢، والأخيرة عام ٦٢٨، أي قبل سنوات قليلة فقط من الغزو العربي[1].

يقدم أحد الأطراف عرض سلامٍ بوصفه أمراً مفروغاً منه قبل حصول المعاهدة لتعقب ذلك مفاوضات دبلوماسية معقدة تقوم بها سفارات، في مناسبات مختلفة، مكونة من مبعوثين من مراتب متعددة: من أولئك الذين يتمتعون بسلطات تفويض مطلقة. وتتم في هذه المفاوضات مناقشة شروط المعاهدة التي ستقع، بما في ذلك الحدود والتحصينات، والدفعات المالية المختلفة، والأملاك، والحقوق المتعددة (حقوق المرور أو حقوق التجارة)، وانسحاب الجنود، ومصير السجناء أو رهائن

---

[1] في هذه المسائل، انظر: B. Dignas and E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*, Cambridge 2007 , pp. 119–51; R. Blockley, *East Roman Foreign Policy*, Leeds 1992 , pp. 5–66. أشار تشيز روبنسون إلى وجود معاهدات كهذه قبل الغزو الإسلامي؛ انظر: Robinson, *EmpireandElites*, pp. 6–7.

الحرب إلى غير ذلك[1]. وغالباً ما كانت هذه المفاوضات تتم كتابياً، عبر تبادل للرسائل. فالرسائل من الحكّام على الجانبين كلاهما تقرّ بهذه الاتفاقيات أيضاً[2].

سنتوقف فقط عند الأمثلة البارزة، ومنها صنع معاهدة تم تدوينها على نقش *كابا – يي – زرادشت* الشهير في *نقش-ي-رستم* إضافة إلى مراجع رومانية مختلفة أيضاً.[3] في أحد النقوش الصخرية التي تصوّر الإمبراطور الراكع فيليب العربي يعرض السلام على شاهبور الأول المنتصر الذي يمتطي صهوة جواد، وشاهبور مصوّر هنا وهو يمسك بغرض مربوط بشريط – وأغلب الظن أنها اتفاقية أو مسودة

---

[1] انظر: lockley, *Policy*, pp. 151–8 ؛ D. A. Miller, 'Byzantine Treaties and Treaty-Making: 500–1025 AD', *Byzantino-Slavica*, 32 (1971), pp. 56–76; E. Chrysos, 'Byzantine Diplomacy, AD 300–800: Means and Ends', in J. Shepard and S. Franklin, eds., *ByzantineDiplomacy*, Aldershot 1992 , pp. 25–39, at p. 30.

[2]) إن تبادل الرسائل بين شاهبور وقسطنطينوس في ٣٥٧-٣٥٨ والذي انتهى بفشل في أميانوس مارسيلينوس، *AmmianusMarcellinus*, XVII.5.1–XVII.5.15, نص لاتيني مع ترجمة انكليزية قام بها by J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, London 1950 –2, vol. I, pp. 332–9؛ تبادل احشورش للرسائل مع ماوريتوس عام ٥٩٠ موجود في Theophylactus, Theophylacti Simocattae Historiae, ed. C. De Boor, re-ed. P. Wirth, Stuttgart 1972 , IV.10.7–IV.14.5، المترجمة إلى الانكليزية على يد M. and M. Whitby تحت عنوان The History of Theophylact Simocatta, Oxford 1986 , pp. 116–123. من أجل الرسائل التي تقر بمعاهدات، انظر لاحقاً أنموذجي المعاهدات ٣٦٣ و ٥٦٢.

[3] P. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kāba-i-Zaradušt*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, part III: *PahlaviInscriptions*, vol. I, London 1999 ; Dignas and Winter, Rome and Persia, pp. 119–22; see also Z. Rubin, 'Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sasanians', in John Haldon and L. I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic NearEast VI: Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near-East*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 2004 , pp. 235–73, at pp. 243–4.

اتفاقية.[1] وعام ٢٩٨، في أعقاب الانتصار المجيد لغاليريوس على نارسه وأسر عائلة نارسه والاستيلاء على كنوزه، جرى التفاوض على معاهدة تفصيلية، تجعل للرومان اليد العليا.[2] والمرجع الرئيس في هذه الحالة هو بيتر الباترسيان (٥٠٠ – ٥٦٤ تقريباً)، كبير الموظفين(officiorummagister) عند جوستنيان ، الذي أُرسِل هو نفسُهُ موفداً لكسرى أنوشروان[3] والاحتمال الأكبر أنه اطلع على المواد الأرشيفية. وقد أمدّنا بيتر بوصف متكامل للمفاوضات، لكنه لم يقدّم لنا فعلياً النص أو الشروط الدقيقة للمعاهدة.[4]

المعاهدة الشهيرة الموقعة عام ٣٦٣ من جوفيان بعد هزيمته الكبيرة على يد شاهبور، التي سلّم فيها مناطق شاسعة للفرس، يصفها بالتفصيل أميانوس مارسيلينوس.[5] ويفسّر كيف أرسل الفرس موفدين من أجل تسهيل استهلال المفاوضات بشأن معاهدة سلام (*pax; foedusamicitiae*)، حيث يصف المفاوضات بالتفصيل، ويورد قوائم بشروط هذه المعاهدة؛ مضيفاً أنه:

(1) Rubin, 'Nobility', p. 122, n. 14, citing L. Trümplemann, 'Triumph über Julian Apostata', *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 25 (1975), p. 115.

(2) انظر: Blockley, *Policy*, pp. 5–7, 157–8; Dignas and Winter, *Rome and Persia*, pp. 122–30.

(3) انظر: Blockley, *Policy*, p. 136.

(4) من أجل ترجمة انكليزية لما يقدمه لنا من وصف؛ انظر: Dignas and Winter, *Rome and Persia*, pp. 122–4.

(5) Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXV.7.5–XXV.7.13, trans. Rolfe, vol. II, pp. 530–6.

حين أُنجزت هذه المعاهدة المعيبة (decretum)[1]، ولئلا يتم فعل أي شيء ضد الاتفاقيات (pactum) خلال المهادنة، فقد أعطى الطرفان رجالاً متميزين رهائن: من جانبنا، نيموتا، وفيكتور، وبيلوفاديوس، وهم قادة فيالق مشهورون، ومن الجانب الآخر بينسيس، أحد الكبار المميزين، إضافة إلى ثلاثة *مرزبانات* بلا اسم واضح. هكذا حصل سلامٌ استمر ثلاثين عاماً (*foederata itaque pace annorumtriginta*) وكرّس بقداسة الأيمان (*eaque iuris iurandi religionibus consecrata*)[2].

يذكر زوسيموس شروط هذه المعاهدة أيضاً، ملاحظاً أن " المعاهدة (*spondai*) أنجزت على وفق هذه الشروط وأكّدت بعقود (*grammatioi*) من كلا الطرفين "[3].

كان على هذه المعاهدة " المهينة " ومن ثمَّ أن تثبت، وهو ما أثار جزعاً كبيراً عند البيزنطين. والمذل فيها على نحو خاص الجملة المتعلقة بالانسحاب من نصيبين وسنغارا وإخلائها من سكانها إلى إقليم يسيطر عليه البيزنطيون. وعلى الرغم من

---

[1] يدعو أوتريبوس أيضاً هذه المعاهدة *'paxignobilis'*: *Eutropi Breviarium ab urbe condita*, ed. F. Ruehl, Leipzig 1919 , X, 17، ترجمة هـ. دبليو. بيرد تحت عنوان *The Breviarium ab urbe condita of Eutropius, the Right Honourable Secretary of State for General Petitions: Dedicated to Lord Valens, Gothicus Maximus and Perpetual Emperor*, Liverpool 1993 , p. 69، وهو ما يقوله أغاثياس، IV.25.7, تحرير وترجمة ر. كايدل، *Agathiae myrinaei historiarum libri quinque*, Berlin 1967, text vol. I, pp. 155–6, trans. vol. II, p. 128.

[2] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXV.7.13–14, trans. Rolfe, vol. II, pp. 534–6.

[3] Zosimus, 3.31, text B. Kindt, F. van Haeperen and CENTAL, eds., *ThesaurusZosimi, Historia Nova*, Louvain-la-Neuve 2008 , trans. R. T. Ridley as *Zosimus: New History*, Sydney 1982 , p. 66

التضرع المتكرر لسكان نصيبين كي يسمح لهم بأن يذبّوا عن أنفسهم بدل أن يفرغوا مدينتهم، رفض جوفيان كسر المعاهدة، زاعماً أنه " لم يكن يرغب أن يقع في ذنب حنث اليمين "[١]، " مؤكّداً بشدّة على قدسية يمينه "[٢]. هذا الإصرار يبرهن على مدى كون هذه الاتفاقيات ملزمة.

لم يكن باستطاعة أميانوس إهمال هذا الزعم، لكنه يقول على الدوام معاهدات في الماضي كهذه تنقض في حالات متطرفة مشابهة: "الواقع أن السجلات القديمة تعلّمنا أن المعاهدات التي تعقد في حالة ضرورة قصوى بشروط معيبة (icta cum dedecore foedera)، حتى حين يعقد الطرفان على حد سواء الأيمان بشروط معينة (postquam partes verbis iuravere conceptis)، كانت تبطل على الفور مع تجدد الحرب "[٣]. ومن ثم يتابع فيذكر حالات ذات صلة. هذا لا يبرهن فقط على أن عرف المعاهدة (في حالة الفرس " المعاهدة المتكافئة ") كان ما يزال يعمل على وفق المبادئ ذاتها، لكن البيزنطيين أنفسهم تصوّروا أنه العرف نفسه الذي التزم به الحكّام أنفسهم والذي يخضع للأحكام السابقة في التاريخ التشريعي الروماني[٤].

---

[1] Ammianus, *AmmianusMarcellinus* , XXV.9.2, trans. Rolfe, vol. II, p. 549.

[2] Ammianus, *Ammianus Marcellinus* , XXV.9.4, trans. Rolfe, vol. II, p. 549.

[٣] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXV.9.11, trans. Rolfe, vol. II, p. 553. هذا الادعاء ذاته يعيده أوتريبوس، *EutropiBreviarium*, X.17, p. 77; Eutropius, The *Breviarium*, p. 69.

[٤] انظر أيضاً: P. Heather, ' *Foedera* and *Foederati* in the Fourth Century', in W. Pohl, ed., *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden 1997 , pp. 57–74, at p. 63، حيث يشير إلى أن استعمال أميانوس لـ foedus و foederati " متناغم بالكامل مع سابقة رومانية قديمة ".

ومع أن المعلومات حول الجانب التقني للمعاهدات في القرن الخامس أقل تفصيلية، ثمة ما يكفي لإظهار أنه لم يكن ثمة تبدّل أساسي في إجراءات هذه المعاهدات وبنائها[1].

عام ٥٠٥\٥٠٦، بعد سنوات من الحرب، تم توقيع معاهدة مؤقتة[2]. وبحسب حوليات مارسيلينوس كوميس، الذي عمل *[مستشاراً cancellarius]* في القسطنطينية في ظل يوستنيانوس، فإن سيلر *Celer*، الـ *magister officiorum*[رئيس التشريفات]" صمم على الوصول إلى معاهدة (*foedus*) مع الفرس، حين أرسل إليه أرمونيوس، نائب النواب *secretary a secretis*، مسودة المعاهدة "[3]. يقول بروكوبيوس: " وهكذا تمت مناقشة العرض بينهم، الذي سيسلّم الفرس بموجبه المدينة [أي، أميدا] للرومان مقابل تلقيهم ألف جنيه من الذهب. ونفّذ الطرفان على حد سواء بنود الاتفاقية (*tasunkeimena*)[4] بنوع من السعادة ". من

---

[1] في هذا، انظر: Blockley, *Policy*, pp. 57–9, 61; *Socrates, Historia Ecclesiastica*, IX.4, *Socrate de Constantinople Histoire ecclésiastique*, ed. G. C. Hansen, trans. P Périchon and P. Maraval, introduction and notes P. Maraval, Paris 2004 –7, يتحدّث عن معاهدة عمرها مئة سنة. لكنه من غير الواضح ما إذا كان هذا يشير إلى عام ٤٠٨ أو عام ٤٢٢ 422 (Blockley, *Policy*, p. 57, n. 37; John Malalas, *Ioanni Malalae Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlin 2000 , XIV.23, يتحدّث عن معاهدة عمرها حوالي خمسون عاماً). انظر: Dignas and Winter, *Rome and Persia* , pp. 137–8.

[2] G. Greatrex, *Rome and Persia at War*. 502–532, Leeds 1998 , pp. 114–18; Dignas and Winter, *Rome and Persia*, pp. 100–4.

[3] Marcellinus, *The Chronicle of Marcellinus*, text, trans., and comm. B. Croke, *Byzantina Australiensia* 7 (Australian Association for Byzantine Studies), Sydney 1995 , p. 34

[4] Procopius, *History of the Wars*, trans. H. B. Dewing, London 1954 –71 vol. I, p. 69.

ناحيته فإن يشوع العموديthe Stylite الذي يمدنا برواية شاهد عيان معاصر لتلك الحوادث، يقول في رواية له إنه ما أن رأى القادة الفرس والرومان أنهم كانوا يخسرون قوتهم، حتى اتفقوا على صنع السلام " بشرط أن تحظى الصفقة بموافقة وتأييد من الحكام [من الطرفين]؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فالحرب ستستمر "(١). يعتمد هذا الشرط الذي ذكره يشوع العمودي the stylite التقليد الروماني الذي ذكره آنفاً أميانوس مارسيلينوس أساساً له وهو احتياج العقود التي يُمضيها القادة والممثلون في الموقع إلى مصادقة الحكام على الرغم من أن هؤلاء القادة والممثلين كانت لديهم سلطة إمضاء الاتفاقيات وكانت إمضاءاتهم تعدُّ صحيحة، وفي هذه الحالة الخاصة يمكن أن يعد هذا الشرط ذا قيمة وثقل إضافيين ، والاتفاقية لم تكن سارية المفعول بالفعل قبل أن يصادق عليها الحكّام.(٢)

التاريخ المنسوب لزكريا Mitylene يورد نسخة عن هذه المعاهدة مختلفة نوعاً ما، لكنها غاية في الأهمية. ووفقاً له فإن فارزمان، وهو محارب تميّز بالقتال من الطرف الروماني، جاء إلى المدينة وتوصّل إلى اتفاق (*tanway*) مع الفرس، ومن بعد:

أعطى سلر، كبير الموظفين، الكافاد ألفا ومئة جنيه من الذهب فديةً للمدينة من أجل السلام. وحين أنجزت الوثائق أحضرت المسودات [صيغة سريانية لـ *apographas*اليونانية] للملك كي يمضي عليها. نام الملك، ورأى في المنام أن عليه

(1)Pseudo-Joshua. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, trans. and annot. F. R. Trombley and J. W. Watt, Liverpool 2000 , p. 99.

(٢)سيُشار إلى هذه الجذور القديمة لهذا التقليد الشرعي في القسم المتعلّق بتاريخ اتفاقيات الاستسلام التي عقدتها المدن قبل الغزو الإسلامي.

أن لا يصنع السلام (*shayno*)؛ وحين أفاق من غفوته مزق الورقة، وغادر إلى بلده، آخذاً الذهب معه. لكن فارزمان ظل في المدينة ليحكم ناسها والبلد.[١]

ومع أن هذه القصّة يمكن أن تكون محط شك بوصفها أسطورة شعبية، فهي مع ذلك مهمة لنقاشنا لأنها تؤكّد على كل من مرجعية الوثائق الموقعة وأهمية تصديق الحاكم إذ لا يمكن أن تكون شرعيةً من دونه.[٢]

هنالك مثال مهم على هذا الإجراء القياسي نجده محفوظاً في رواية مناندر الحارس (الحامي) التي تصف نهاية سلام من خمسين سنة بين البيزنطيين والفرس وذلك عام ٥٦٢. يسرد علينا مناندر، الذي كان يكتب في النصف الثاني من القرن السادس[٣]، في حولياته بالتفاصيل صيرورة المفاوضات، وشروط المعاهدة ذاتها، والتقنيات التي كانت تتضمنها. وفي أعقاب المفاوضات، وقبل أن تأخذ شروط المعاهدة شكها الكتابي، " كان يتم الاتفاق على أن كلا الحاكمين عليه أن يقدّم الوثائق التي تسمّى باللاتينية sacrae litterae [أسفار مقدّسة]، تصدّق على كل ما وضعه

[1]Zachariah of Mitylene, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta*, ed. E. W. Brooks, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri 39, Louvain 1921, pp. 33–4; F. J. Hamilton and E. W. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, London 1899 , p. 163.

[٢]إن أهمية السمات الرسمية لهكذا معاهدات تتضح أيضاً في وصف مرسيليوس لمعاهدة ٥٣٣: " بعد القتال الضاري، الطويل الذي شن على الفرس بتورط روماني، تم الوصول في نهاية المطاف إلى سلام (*pax*) مع الفرس عبر روفينوس النبيل وهيرموجينيس مسؤول المكاتب، وكلاهما كان سفيراً مرسلاً من الإمبراطور. وبعد التوافق على هذه المعاهدة تم إرسال عرائض تتضمن صدق النية (*muneraconcordiae*) من كل إمبراطور إلى الإمبراطور الآخر ". انظر: Marcellinus, *Chronicle*, p. 44.

[3]انظر: R. C. Blockley, ed. and trans., *The History of Menander the Guardian*, Liverpool 1985 , pp. 55–71; the treaty pp. 71–7.

السفراء ". ويلاحظ في أعقاب ذلك أنَّ الأسفار المقدسة Sacvae litterae كانت تتبادل وصفاً كاملاً للشروط. ومن ثم يمدّنا بوصف نادر لصيرورة تدوين المعاهدة وتوقيعها:

حين تمت مناقشة هذه المسائل وغيرها، كتبت هذه المعاهدة التي استمرت خمسين عاماً بالفارسية واليونانية، والنسخة اليونانية ترجمت إلى الفارسية، والفارسية إلى اليونانية. بالنسبة للرومان فالوثائق تأخذ شرعيتها من بيتر كبير الموظفين، ومن أوسابيوس وغيرهما، وبالنسبة للفرس فمن زيخ يسديغوسناف، والسوريناس وآخرين. وحين تتم كتابة الاتفاقيات من كلا الطرفين، كانت توضع جنباً إلى جنب من أجل التأكد من تطابق اللغة.[1]

ويمضي ماناندر فيورد بالتفصيل أقسام المعاهدة. ثم يكمل:

حين تتقدّم الأمور إلى هذه المرحلة من التطوّر المنظم، فأولئك الذين تولوا مهمتها كانوا يأخذون نصوص الوثيقتين ويوضحون مضمونيهما باستعمال لغة ذات قوة مكافئة. ومن ثم القيام بوضع نسخ عن كلتيهما. كانت النسخ الأصلية تلف وتختم بالشمع ومواد أخرى يستعملها الفرس، ومن ثم تختم بخاتم رسمي للمفوضين وللمترجمين الإثني عشر، ستة من الرومان وستة من الفرس. من ثم كان الطرفان يتبادلان وثائق المعاهدة، فالزيخ يسلّم باليد واحدة بالفارسية لبيتر، وبيتر واحدة باليونانية للزيخ. ثم يعطى الزيخ نسخة مترجمة إلى الفارسية عن النص الأصلي اليوناني غير مختومة ليحتفظ بها مرجعاً عنده، ويُعطى بيتر أيضاً ترجمة يونانية عن الفارسية.[2]

---

(1) Ibid., p. 71.

(2) Ibid., p. 77

من هذا الوصف البارز يمكن أن نستنتج أن عملية صنع المعاهدة كانت تتضمن المهارة والخبرة، وأنهم كانوا يتبعون إجراءات مقبولة عرفياً من الكتابة والترجمة، تقصي الترجمة عند الطرفين على حد سواء، ليعقب ذلك التوقيع الرسمي الذي كان يتضمن تحريراً إضافياً للمعاهدة، وصنع نسخ عنها، وختم الوثائق الأصلية ودمغها بأختام المفوضين والمترجمين عند كلا الطرفين، وتبادل النسخ الأصلية والنسخ عنها كي تُستعمل بوصفها مراجع. كما هي الحال على الدوام عند روما وفارس، كانت المعاهدة تتم بين أطراف متكافئة (*foedusaequum*)، كما هو واضح تماماً من رواية مناندر.

على الرغم من شحة المعلومات حول المعاهدة بين كافاد الثاني وهرقل عام ٦٢٨، ثمة ما يكفي منها للإشارة إلى معاهدة مشابهة لاستعادة الحالة التي كانت عليها الأمور التي تم التفاوض عليها بطريقة مشابهة. فقد أرسل الشاه رسالة يطلب فيها السلام، فرد الإمبراطور وعهد إلى *التابولاريوس* (كاتب العدل، المدون) أوسثانتيوس بالتفاوض، ومن ثم تم توقيع المعاهدة.[1]

[1] انظر: Dignas and Winter, Rome and Persia, pp. 148–51، حيث نجد شواهد من *ChroniconPaschale* 284–628 AD, trans. L. M. Whitby and M. Whitby, Liverpool 1989 , p. 189 n. 491; Nikephoros, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica*, ed. C. de Boor, Leipzig 1880 , *HistoriaSyntomos*, 22b– 23b, pp. 19–20; C. Mango, 'Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History, Text, Translation and Commentary', *Dumbarton Oaks Papers*, 10 (1990), Washington DC, p. 15; Theophanes, *TheophanisChronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883 –5, AM 6118, vol. I, p. 327.

المعاهدات مع البرابرة والعرب:

لم تكن هذه الأعراف مقصورة على الإمبراطوريتين القديمتين، من حيث توطيد أركانها منذ زمن طويل،[1] لكن الرومان تبنوها واستعملوها في حقبة العالم القديم المتأخرة بالنسبة لكيانين دخلا مجال العلاقات الرسمية مع الإمبراطورية: البرابرة والعرب. في كلتا الحالتين ثمة دليل يظهر أنهم كانوا قد أصبحوا *foederati* للإمبراطورية، ليس فقط اسمياً، بل على وفق النظم ، والأعراف، والمعايير، والمصطلحات ذاتها التي كانت الإمبراطورية الرومانية قد اعتادت عليها رسمياً.

البرابرة:

قبل البرهنة على حالة البرابرة، لا بد من ملاحظة أنهم أدخلوا في ذلك الوقت عاداتهم التقليدية الخاصّة وأعرافهم الدبلوماسية الخاصة.[2] وهكذا، يبدو أنَّ لهم طرقهم الخاصة في الاستسلام، تتضمن ليس فقط التضرّع المألوف على ركبتين راكعتين وسجود، لكن أيضاً إيماءات مثل الرمي بأسلحتهم جانباً والتمدد على صدروهم،[3] وتقديمهم أنفسهم وكأنهم مجرمون يقفون بأجساد مذعنة، يرتجون أن لا توضع السيوف على حناجرهم، وهو فعل كان يرمز من دون أدنى شك إلى مصيرهم

---

[1] يلاحظ بلوكلي، Policy, pp. 105–6، أن سيطرتهم على جنوب بلاد ما بين النهرين أدت بالساسانيين إلى تبني المهارات التنظيمية، والإدارية والقانونية السائدة هناك، بما في ذلك الأعراف الديبلوماسية.

[2] Heather, '*Foedera*', pp. 69, 71. من أجل مسح وتحليل شاملين لدور البرابرة؛ انظر: P. Heather, *Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe*, Oxford 2010.

[3] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XVII.10.3, trans. Rolfe, vol. I, pp. 360–1, XVII.10.9, trans. Rolfe, vol. I, pp. 372–3, XVII.10.7–10, trans. Rolfe, vol. I, pp. 373–5.

إن هم حنثوا بأيمانهم.[1] وحين كانوا يحلفون، كانوا يشهرون سيوفهم، " التي يبجلونها وكأنها آلهة "، ويقسمون أنهم سيحافظون على ولائهم.[2] يلاحظ أميانوس في الواقع بالنسبة للسامريين " أنهم لم يجبروا قط من قبل على تقديم الضمانات لمعاهدة "[3]. وحين التقى السفراء الرومان بمفوضين من الهون Huns [مجموعة من الشعوب البدوية عاشت في شرق أوروبا، القوقاز، ووسط آسيا، بين القرن الأول والسابع للميلاد] ، تم عقد الاجتماع " على ظهور الخيل. لأن البرابرة يعتقدون أنه من غير اللائق تداول الرأي دون امتطاء صهوة جواد، وهكذا اختار الرومان، دون أن يغفلوا كرامتهم الخاصة، أن يلتقوا السكيثيان Scythians[بدو أوراسيون، سكنوا سهوب أوراسيا من القرن التاسع ق.م. حتى القرن الرابع الميلادي] بالطريقة ذاتها، حتى لا يتكلّم طرف من فوق صهوة الجواد، والآخر على الأقدام "[4].

على الرغم من هذا كلّه، يبدو أن هذه القبائل كانت قد تبنت المعايير الدبلوماسية الرومانية، وتشير المصادر إلى أنهم كانوا يجرون المفاوضات، ويوقعون على اتفاقيات السلام، على وفق التقليد الروماني. والواقع أن معظم هذه المعاهدات هي معاهدات غير متكافئة (*foedera*)، يعقبها استسلام للرومان.[5] وهكذا،[1] فقد

---

[1] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XVII.12.13, trans. Rolfe, vol. I, pp. 376–7.

[2] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XVII.13.21, trans. Rolfe, vol. I, pp. 380–1.

[3] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XVII.12.13, trans. Rolfe, vol. I, pp. 376–7: '***numquam antea pignora foederis exhibere conpulsi***'.

[4] Priscus, in R. C. Blockley, *The Classicising Historians of the Later Roman Empire*, vol. II, Liverpool 1983, pp. 224–7.

[5] هذا يتناقض مع الآراء الأخرى التي زعمت أن foedus لا يمكن أن تعقب deditio. والعكس، في الواقع، صحيح. ومعظم الاستسلامات كانت مشروطة أكثر منها غير مشروطة. انظر: Heather, '*Foedera*', pp. 61–2.

أرسل فالنس عام ٣٦٠ موفدين إلى القوط [شعب جرماني شرقي] لتقديم الشروط لهم؛ فأرسل الموفدون رسائل تفيد بأن القوط وافقوا على الشروط، وتمت الموافقة على مكان الاجتماع، فعقدت المعاهدة وجرى تبادل الرهائن.[١] يخبرنا أميانوس في موضع آخر كيف يخبرنا أميانوس في موضع آخر أن معاهدة (foedus) صداقة تم تأكيدها بين الإمبراطور فالنتيان والملك الألماني عقب اجتماع حصل بينهما عام ٣٧٤ من خلال قدسية الأيمان (*amicitiamediasacramentifidefirmatur*). بعد ذلك تمت الإشارة إلى ملك القوط على أنه *socius* الشعب الروماني - التعبير التقني *terminustechnicus* التقليدي لحليف روما.[٣] وعام ٣٧٨، حين تفاوض القائد الفريتنغرن *Fritigern* للقوط مع فالنتيان، كانت رغبته بأن يصبح في الواقع *rex socius et amicus*، وهو اللقب التقليدي لملك يُعترف بأنه حليف بالكامل.[٤] وقعت المعاهدة أخيراً عام ٣٨٢ مع ثيودوسيوس، وذلك في أعقاب مفاوضات طويلة. ومع أنه لم يتسن لنا الوصول إلى وصف كامل لها، فالشروط الأساسية يمكن إعادة بنائها: أصبح القوط *foederati* أو *symmachoi*؛[٥] كما سمح لهم أن

---

[١] لن نقدّم هنا غير أمثلة مهمة عديدة فقط، وكثير من الحالات مذكورة في المصادر. انظر: Blockley, *Policy*, pp. 5–96, 129–64; see p. 8 (فيما يخص اتفاقية قسطنطين مع تيرفنجي الذي استمر حتى القرنين الرابع والخامس)؛ pp. 60–5, 159 ; أما فيما يخص الاتفاقيات مع الهون في الأعوام ٤٣٤\٤٣٥، ٤٤٢، ٤٤٧؛ فانظر أيضاً: H. Wolfram, *History of the Goths*, Berlin and Los Angeles 1988 , pp. 6, 192, 403, n. 146.

[٢] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XX.5.8–10, trans. Rolfe, vol. II, pp. 34–5.

[٣] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXX.3.5–6, trans. Rolfe, vol. III, pp. 316–17.

[٤] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXXI.12.9, trans. Rolfe, vol. III, pp. 468–9; انظر أيضاً: P. Heather, *The Goths*, Oxford 1996 , p. 137.

[٥] المصدر الرئيس هنا هو: Themistius, *Themistii Orationes quae Supersunt*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1965–974, XVI, 211, trans. in P. Heather and D. Moncur, *Politics, Philisophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of*

يستوطنوا في أقاليم رومانية بعينها كي يحافظوا على حكمهم الذاتي. لكنهم لم يعطوا المواطنة الرومانية أو *conubium*. كذلك فقد أجبروا على تزويد الجيش الروماني بجنود أنصار، وبالمقابل كانوا يتلقون الهبات والدفعات المالية المنتظمة.[1] لكن الحقيقة أن معاهدات معقدة كهذه يتم التفاوض عليها إنما تشير إلى أن شروط صنع المعاهدات وسماتها ليست مجرد ظلال لعرف مجيد من الماضي؛ بل تظهر أن عرف المعاهدة له اثر مهم في محاربة تحدي القبائل الغازية. والواقع، قد يكون نال أيضاً حافزاً خاصاً في هذه الحالة.

المعاهدة (*spondai*) التي عقدت مع الهون حين وصل أتيلا إلى السلطة عام ٤٣٤ جرى القسم عليها من كل واحد منهم بقسمه المحلي (*patrion horkon omosantes*).[2] كانت معاهدة معقدة وتفصيلية، وكانت تتضمن أمراً بعدم استقبال مطرودين من سكيثيا Scythia، التعامل مع أولئك الذين كانوا للتو في إقليم روماني مع سجناء حرب رومان استطاعوا النجاة بأنفسهم، أو بالمقابل أن يدفعوا ثمانية سوليدي*solidi* عن كل واحد منهم؛ إضافة إلى ما سبق، أوضحت المعاهدة أنه على الرومان أن لا يتحالفوا (mē symmachein) مع قبائل أخرى ضد الهون ولابدَّ أن تكون هناك أسواق آمنة بحقوق متعادلة للرومان والهون. كانت هذه المعاهدة ثابتة ما دام الرومان سيدفعون كل سنة مبلغاً وقدره ٧٠٠ جنيه من

Themistius, Translated Texts for Historians 36, Liverpool 2001, pp. 280–1. يتميّز خطاب ثيميستيوس بنبرة اعتذارية عالية، وذلك كما هو واضح في وجه النقدية المتعلّقة بالاستقلالية التي كانت قد أعطيت لهم. وهذه النقدية واضحة تماماً في Synesius' *de Regno*, 14–15, *PatrologiaGraeca*, vol. LXVI, cols. 1088–98، الذي يلوم ثيودوسيوس بوضوح لأنه أضفى عليهم وضعية السياخوي. انظر: A. H. M. Jones, *The LaterRoman Empire 284–602*, Oxford 1964, vol. I, p. 157, and vol. III, p. 29, n. 46، حيث تورد المصادر المتعلقة بهذه المعاهدة.

[1] انظر: Blockley, *Policy*, pp. 40–1.

[2] Blockley, *ClassicisingHistorians*, p. 226.

الذهب للملوك السكثيانيين. وحين أخل الهون بشروط الاتفاقية وهاجموا الرومان في السوق، لامهم الرومان على احتقارهم للمعاهدة (oligōriatōnspondai).[1] ومن ثم أرسل أتيلا رسائل إلى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني يزعم فيها وجود فجوات في جمل بعينها، وبعد ذلك هاجم الرومان. أعقب هذا توقيع معاهدة جديدة، كانت شروطها ما تزال أكثر منفعة للهون. المسألة هي أن الهون تبنوا المنظومة الرومانية، ثم حولوها بوضوح تام لمصلحتهم الخاصة. وقّعوا بالفعل معاهدات مع الرومان، مكونة من جمل عديدة، معظمها كانت بوضوح لمصلحتهم ومنفعتهم الخاصة. وهكذا، فقد تبنت القبائل الغازية الفويدوس *foedus* الروماني، وهو عرف تشريعي معقد، واستعملته للتغلب على الرومان أنفسهم.

العرب:

كان ثمة تدوين في عصور قبل الإسلام لأحلاف وعقود أو عهود بين العرب.[2] وهنالك دليل على أحلاف بين الجماعات من خلال عهد في جنوب جزيرة العرب في بداية الألف الميلادية الأولى؛[3] ولدينا أدلة على عهود مكتوبة تحتفظ بها الأطراف في القرنين السادس والسابع (*كتاب، صحيفة*).[4] مع ذلك، فإن لغتها

---

[1] Priscus, cited in ibid., pp. 230–1.

[2] E. Landau-Tasseron, 'Alliances in Islam', in M. Bernards and J. Nawas, eds., *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden 2005, 1–49; E. Landau-Tasseron, 'Alliances among the Arabs', *al-Qantara*, 26 (2005), pp. 141–74; A. Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009, pp. 25–6.

[3] انظر: Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy*, pp. 25–6.

[4] المصدر السابق.، ص ص ٢٧-٢٨؛ انظر أيضاً: *عهد الأمة*، الواردة والمترجمة في Lecker, *Constitution.*

ومحتواها مختلفان إلى درجة كبيرة عما يقابلهما في ذلك المتعارف عليه في العالم اليوناني-الروماني.[1]

ومع أن المصادر المتعلقة بالمعاهدات مع العرب خارج شبه جزيرة العرب أقل عدداً من تلك المتعلقة بالقوط، ثمة ما يكفي لإظهار أنهم كانوا على دراية بهذا العرف بوصفهِ سياسية عالمية تماماً كالقبائل التي كانت تعيش على الحدود الشمالية للإمبراطورية.

لاحظ زئيف روبين لتوه أن النقش المكتوب باللغتين اليونانية-النبطية الذي وجد في الروّافة في المملكة العربية السعودية، المكتوب بين الأعوام ١٦٦ – ١٦٩،[2] تخليداً لذكرى تكريس معبد بناه الثموديون للقيصرين الرومانيين ماركوس أوريليوس ولوسيوس فيروس، إنما يشير بوضوح إلى وجود تحالف بين هذا الشعب والإمبراطورية الرومانية.

تحالف آخر مع الرومان نستدل عليه من النقش الجنائزي الشهير لأمرؤ القيس في نمارة من العام ٣٢٨. ومع أن هذا النقش، كما يلاحظ روبين، مليء بالمشاكل القاموسية، خط الكتابة، والقواعد، فالأمر الوحيد الواضح بالكامل فيه هو أن امرؤ

---

[1] انظر على سبيل المثال المعاهدة التي عقدت حوالي عام ٥٥٠ بين عبد المطّلب بن هاشم، جد محمد، وشخصيات بارزة من مكة، أوردها مارشام، *Rituals ofIslamicMonarchy*, pp. 27–8، وهناك معلومات إضافية، وكذلك في 'Landau-Tasseron, 'Alliances among the Arabs

[2] G. W. Bowersock, 'The Greek–Nabatean Bilingual Inscription at Ruwwāfa, Saudi-Arabia', in J. Bingen *et al.*, eds., *Le monde grec, pensée, littérature, documents: Hommages à Claire Préaux*, Brussels 1975 , pp. 514–17, cited in Z. Rubin, 'Mavia, Queen of the Saracens', *Cathedra*, 47 (1988), pp. 25–49 (Hebrew), at pp. 42–3.

القيس كان حليفاً للرومان.[1] ورغم أننا لا نمتلك تفاصيل نوعية فيما يخص هذه التحالفات، يمكن الافتراض بأمان تام، اعتماداً على الحالات التي تم فحصها للتو إضافة إلى تلك التي ستقدّم هنا لاحقاً، أن تحالفاً ما كان سيستدعي بالضرورة وجود وثيقة مكتوبة.

ثمة معلومة وافية حول التحالف الذي قام بين ماوية ملكة الساراسين، والرومان في نهاية حكم فالينس عام ٣٧٨ في المصادر البيزنطية.[2] وكان فعلياً إحياء للمعاهدة الرومانية التي عقدها زوجها الراحل، الذي كان " ملك الساراسين "، مع الرومان. يلاحظ سوزومين أنه " في ذلك الوقت، مات ملك الساراسين، وجرى حل

---

(1) Rubin, 'Mavia', pp. 45–46. يلاحظ روبين، في أعقاب ف. ألتهايم ور. شتيهل، *Die Araber in der alten* Welt, vol. II, Berlin 1965 , pp. 319–20، أنه من الممكن أن امرؤ القيس كان حليفاً لبهرام الفارسي الثالث، الذي خلعه عن العرش أخوه نرسيه عام ٢٩٣. وفي أعقاب هذا الحدث ربما يكون قد اختار الذي تخلّى عن ذلك، وهرب إلى الرومان، حيث صار حليفاً لهم، واعتنق المسيحية، كما يزعم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، تحرير M. J. de Goeje *et al.*, Leiden 1879 –1901, vol. I.2, p. 834؛ فيما يخص هذه المسألة؛ انظر أيضاً: الرقم ١٣٣ في C. E. Bosworth, annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī* , vol. V: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Albany 1999 , p. 44.

(2) Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, XI, 6; Theodoretus, *HistoriaEcclesiastica*, IV, 23; Socrates, *HistoriaEcclesiastica*, IV, 36; Sozomen, *HistoriaEcclesiastica*, VI.38. إضافة إلى " ماوية " روبين، انظر أيضاً: Altheim and Stiehl, Die Araber, pp. 328–32; J. S. Trimingham, 'Mawwya the first Christian Arab Queeen', *Theological Review of the Near-East School of Theology*, 1 (1978), pp. 3–10; G. W. Bowersock, 'Mavia, Queen of the Saracens', in W. Eck et al., eds., *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Cologne and Vienna 1980 , pp. 477–95; P. Mayerson, 'Mavia, Queen of the Saracens', *Israel Exploration Journal*, 30 (1980), pp. 123–31; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984 , pp. 138–43.

(*eluthēsan*) التحالف مع الرومان. ماوية، زوجته، تسلمت السلطة على الشعب وراحت تعمل على تخريب مدن فينيقيا وفلسطين، إضافة إلى مكان يقطنه أولئك المصريون المعروفون لأولئك الذين يبحرون إلى أعالي النيل، سكّان منطقة تدعى العربية "[١]. إن المصطلح الذي يستعمله سوزومين هنا فيما يتعلّق بالمعاهدة، *eluthēsan* ، يُترجم على نحو أكثر صحة بمعنى " يحل "، كون معاهدات كهذه كانت دائماً بين الحكّام، وكان لا بد من تجديدها حين يموت أي من الطرفين المتعاقدين. وكما أشار ر. سي. بلوكلي، في تلك المرحلة " كان بإمكان خليفة الراحل أن يعلن أن المعاهدة انتهت ومن ثم يتصرف بناء على ذلك... أو قد يكون بإمكانه التماس بدائل، أو يجدد المعاهدة ليس إلا، وذلك في حال موافقة الطرف الآخر "[٢]. وهذا يتناسب تماماً مع وصف سوزومين: يموت ملك الساراسين، يجري حل المعاهدة، وتفعل ماوية ما يحلو لها حتى يتم التفاوض على شروط جديدة لتحالف آخر.[٣]

يبرهن روبين بنوع من الإقناع أن التحالفات مع قبائل الساراسين كانت مقبولة ومكتوباً لها البقاء. ويبدو أنه، في أعقاب هذا التجديد للتحالف عام ٣٧٨، قام شعب

---

[1] Sozomen, *HistoriaEcclesiastica*, VI.38.1.

[٢] Blockley, *East Roman Foreign Policy*, pp. 161–2. Z. يفسّر روبين هذا المقطع عند سوزومين، *HistoriaEcclesiastica*, VI.38.1، بأنه " معطوب "، مفترضاً أن المعاهدة كانت سارية المفعول وأن ماوية هي من نقضها فعلياً، لكن الرومان لا يُقدّمون بأنهم يطالبونها بأن تقر بالمعاهدة، فأرسلوا بالفعل سفراء كي يقدّموا لها المعاهدة الجديدة: " حين صارت الحرب صعبة، بدا أنه من الضروري إرسال سفارة فيما يخص السلام (perī eirēnēs) لماوية. يُقال إنها رفضت بوضوح الوفود التي أرسلت إليها فيما يخص المعاهدة (spondas)، " إذا أسقف بعينه يحمل اسم موزيس ... لن يُرسم لشعبها ". انظر الترجمة الفرنسية في A. J. Festugière and B. Grillet, *Sozomènehistoireecclésiastique*, V–VI, Paris 2005 , p. 457: ‘Vers ce temps, le roi des Sarrasins étant mort, la trêve avec les Romains fut rompue.’

[٣] هذا أيضاً رأي شهد: *FourthCentury*, p. 143.

ماوية بتقديم عون كبير للرومان في حروبهم ضد القوط،[1] في حين أنه في مرحلة لاحقة، أي عام ٣٨٩، أشار الخطيب باكاتوس إلى " عقاب وقع من الساراسين الثائرين على الاستهانة بإحدى المعاهدات "[2]. ويلاحظ روبين أن ابنة ماوية واصلت هذا التقليد، وظل الحلف مع الرومان قائماً حتى عام ٤٢٥.[3] ويواصل من ثم البرهنة كيف استبدل حكم ماوية بحكم ضجعم (يدعوه سوزومين زوكوموس[4])، الذي ترأس *foederati* عربية في الحقبة التي تلت ذلك، ويبرهن بها لا يخلو من إقناع بأن زوكوموس، الذي غيّر ديانة قبيلته إلى المسيحية بحسب سوزومين، كان في الحقيقة سلف ضجاعم الذي عاش بحسب حمزة الأصفهاني في سوريا والأردن، والذي اعتنق المسيحية، وأضحى حليفاً للرومان، وحكم قبائل عربية أخرى. وهكذا يزعم روبين بوجود سلسلة من التحالفات بدءاً بماوية، مروراً بعشيرة ضجعم الذين حلّ محلّهم الغساسنة.

هناك تحالفات أخرى مع الساراسين يدونها المؤرخ مالخوس. فهو يقص علينا كيف أن شخصاً بعينه يدعى أموركيسوس، وهو رئيس قبيلة نوماليوس (؟)، فرّ من الإقليم الفارسي إلى الرومان، وخطط لأن يضع اليد على إيوتابا (جزيرة مقابل إيلات الحالية)، وأن " يصبح حليفاً للرومان وفيلارك phylarch [قاض] الساراسين في

---

[1]Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXXI.16.4–6, trans. Rolfe, vol. III, pp. 502–3, cited by Rubin, 'Mavia', p. 41.
[2]R. A. B. *Mynors, Panegyrici Latini*, Oxford 1964 , II.22.3; Pacatus, *Panegyric to the Emperor Theodosius*, trans. C. E. V. Nixon, Liverpool 1987 , p. 34, cited by Rubin, 'Mavia';:انظر أيضاً ؛ Shahid, *Fourth Century*, pp. 203–4.
[3]Z. Rubin, 'Mavia', p. 41.
[4]Sozomen, *HistoriaEcclesiastica*, VI.38.14–15.

ظل حكم روماني على حدود البتراء العربية 'Arabia Petraea ". وبحسب مالخوس، كانت عشيرته مسيحية أيضاً.[1]

وهناك حالة أخرى أيضاً هي تلك التي يصفها لنا نونّوسوس، وهو عضو في مجموعة من الدبلوماسيين عملوا في خدمة البيزنطيين وكانوا على ما يبدو اختصاصيين في التفاوض مع العرب. ومقتطفات من وصف نونّوسوس نجدها محفوظة في مجموعة *Bibliotheca* فوتيوس.[2] وكان جدّ نونّوسوس قد أرسل من قبل أناستاسيوس لتوقيع معاهدة سلام (*eirēnē*) مع أرثاس، رئيس قبيلة كندة، في حين أن نونّوسوس، حفيده، فاوض على معاهدة (*kai eirēnikas etheto spondas*) مع قيس، رئيس كندة، زمن يوستنيانوس. ومع أن بنود هذه المعاهدة لم توصف بالتفصيل، إلا أن نونّوسوس يخبرنا عن ذلك بوصفه جزءاً من معاهدة، أما معاوية، ابن قيس، فقد أخذ بوصفه رهينةً إلى بيزنطة، في حين جرى استدعاء قيس نفسه إلى الإمبراطور، حيث تم تعيينه على الفلسطينيين

فأحضر (*tēn Palaistinōnhegemonianparabasileōsedeksato*) معه أعداداً كبيرة من أبناء شعبه.[3] ولا يتضح لنا على نحو دقيق المنصب أو اللقب الذي أضفي على قيس؛ مع ذلك، فالبنود –التي تضمنت رهينة ملكياً، ودعوة إلى

---

[1] Blockley, *ClassicisingHistorians*, pp. 404–7. مثال مشابه لرئيس قبيلة اعتنق المسيحية وتلقى اللقب فيلارك هو أسبيبيتوس؛ انظر: D. J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford and New York 1966, pp. 83–4, 88.

[2] C. Müller, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris 1928, vol. 4, p. 179; انظر: I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, part 1, Washington 1995, pp. 153–60.

[3] يعتقد شهد (ص ١٥٩) أن هذه الزعامة hegemonia ، التي يجب ترجمتها أساساً praefecture، لا بد أنها كانت فخرية ليس إلا، مع أن النص لا يدعم هذا.

بلاط الإمبراطور، ولقباً ومنصباً شرفيين – تشير إلى اتفاقية مرغوبة جداً من قيس.[1] ومن الواضح تماماً هنا أن هذه كانت معاهدة تفصيلية ومن المحتمل للغاية أن تكون قد دونت في وثيقة مكتوبة.

ومن ثمَّ يبدو أن الإمبراطورية الرومانية (البيزنطية) استعملت كل أشكال التحالفات التقليدية في علاقاتها مع القبائل العربية على حدودها. والتعابير الرسمية لهذه التحالفات، مثل موفدين ودبلوماسيين ومهرة، وحل المعاهدات في أعقاب موت أحد الأطراف والحاجة إلى تجديدها، واللوم على خرق معاهدة، وأخذ رهائن كضمان للتمسك بمعاهدة، كل هذا يشير إلى وجود معاهدات موقعة بحسب التقليد الروماني المتعارف عليه. وكما رأينا من قبل فتلك كانت الحالة مع القوط والهون أيضاً، وهذا ما لا يدعو للدهشة على الإطلاق. لكن في حالة العرب، فهذا مهم على نحو خاص، لأنه يشير إلى أنهم كانوا مطلعين على دقائق أمور التحالفات والمعاهدات الرسمية قبل الغزو الإسلامي بقرون.

النقطة التي نريد إثارتها هنا هي هي أن تواصلاً موجوداً في استعمال الأعراف الدبلوماسية ذاتها على الرغم من تبدل الشروط كثيراً بلا أدنى شك وعلى الرغم من أن سيطرة الإمبراطورية الرومانية لم تعد تسلم من التحديات.[2] والواقع أن المعاهدات

---

[1] وازن مثلاً معاهدة قسطنطين مع القوط لعام ٣٣٢. انظر: Heather, ‘ *Foedera* ’, pp. 66–7.

[2] أقوال بروكوبيوس في حروب، ٣. ١١. ٣ – ٤، ٨,٥. ١٣ – ١٤ فيما يخص تبدلات المصطلح foederati (انظر: Heather, ‘ *Foedera* ’, pp. 58–60) لا يبدو أنها تشير إلى عرف المعاهدة أو foedus، بل استعمال غير دقيق للمصطلح، الذي لم يكن يطلق في أيامه على الجماعات التي كان يوقع معها foedus فقط، بل غالباً ما كان يطلق على الجماعات الأخرى التي عملت، كما يبدو، بوصفهم جنوداً مأجورين. يبدو انه يحتج في الواقع على هذا، حين يقول: " لكن في الوقت الحالي ليس ثمة ما يمنع أي شخص من انتحال هذا الاسم، لأن الزمن ولا بحال من الأحوال راض بالحفاظ على الأسماء المرتبطة بالأشياء التي أطلقت عليها من قبل، لكن الظروف تتغير دائماً... والناس لا يلقون بالاً للمعنى الذي ارتبط باسم ما أصلاً " (*Wars*, 3.11.3–4) . والواقع أن بركوبيوس في المقطع السابق يقص علينا

الموقعة كانت الطريقة المثلى التي استطاعت من خلالها الإمبراطورية الرومانية الاستمرار في السيطرة الفاعلة على أعداد متنامية من الروابط والالتزامات التي أقيمت مع أطراف عديدة.

إن التقليد الروماني المتضمن عقد معاهدات طويلة الأجل تفصيلية واضح في علاقة الإمبراطورية مع الفرس، والقوط، والهون والعرب. لكن تبدّلات نشأت عبر الزمان طبعاً. ففي الحقبة البيزنطية، لم تعد المعاهدات والاتفاقيات تنقش على الحجر، أو على ألواح البرونز (أنظر آنفاً)، وهي مواد كانت تمكّنهم من الحفاظ عليها للأجيال القادمة؛ فقد صارت تكتب الآن على الرق وورق البردي – وهو ما جعلها، بكل أسف، أكثر هشاشة وعرضة للتلف بكثير. وهذا ما يفسّر حقيقة، أننا منذ الحقبة البيزنطية وما بعد، لا نمتلك إلا معرفة فقط بالاتفاقيات وليس بنسخها الفعلية. أما الشهود، الذين غالباً ما كانوا في الأزمنة القديمة الآلهة أنفسهم، فقد أمكن استبدالهم بشهود من البشر، ومثالنا على ذلك مناندر الحامي.[1] كانت وثائق الرق أو البردي توقع وتختم بالطبع لكنها لم تعد توضع تحت تماثيل الآلهة في المعبد، كما أن اللعنات القديمة كانت غائبة عن المعاهدات.

مع ذلك، فالقضايا المثارة في المعاهدات والاتفاقيات الموقعة في الحقبة البيزنطية – بما في ذلك تحريم التحالف مع كيانات سياسية أخرى؛ المبعدون؛ وأسرى الحرب؛

كيف يرسل جوستنيان إلى طاغية سردينيا رسالة مع موفد، واعداً إياه بحلف (*symmachia*) (*Wars*, 3.10.32). لا بدّ أن نلاحَظ أيضاً أن هذا إنما يشير بشكل خاص إلى المصطلح اللاتيني foederati، الذي يورده بروكوبيوس باللاتينية، مع أنه يكتب باللغة اليونانية، (‘*kai phoideratoi epiklēthentes. houto gar autous tote Latinōn ekalesan Romaioi*’: *Wars*, 3.8.13).

[1] انظر: Blockley, ed. and trans., *Menander the Guardian*، من أجل وصف المفاوضات؛ انظر: pp. 55–71, the treaty, pp. 71–7. Johnson *et al.*, *Statutes*, nos. 52, 110.

والرهائن المستخدمون كضمان؛ وتقديم الدعم العسكري؛ والدفعات المالية وغيرها من التعويضات – كانت مركزية في الاتفاقيات الماضية للإمبراطورية، واستمر أثرها المهم في الاتفاقيات المستقبلية التي كانت ستوقّع خلال حقبة الغزو الإسلامي للشرق، كما سنبرهن على ذلك لاحقاً.[1]

اتفاقيات الاستسلام المحلية خلال الحقبة الرومانية والبيزنطية:

لأن معظم الاتفاقيات خلال الغزو الإسلامي كانت قد عقدت بين القادة المسلمين والمدن التي غزوها، أرغب أن أتناول هنا حالة اتفاقيات معينة عقدت عند استسلام مدينة أو إقليم لأعدائهما. ويبدو من الضروري الإشارة هنا إلى ظاهرتين رئيستين تعرّفان بطبيعة اتفاقيات الاستسلام الإسلامية. وهاتان هما: ١) وضعية المدن في الشرق أثناء حالة العدائية بين الرومان والساسانيين في القرون التي سبقت الغزو الإسلامي؛ و ٢) تاريخ اتفاقيات الاستسلام التي عقدتها مدن قبل الغزو الإسلامي.

وضعية المدن في الشرق أثناء حالة العدائية بين الرومان والساسانيين في القرون التي سبقت الغزو الإسلامي:

مدن الشرق، خاصة تلك التي تقع في بلاد ما بين النهرين، عاشت في تاريخ من الحروب وعدم الاستقرار كانت فيه الضحية المباشرة، لأنها هوجمت ونهبت ونقل سكانها من مكان إلى آخر منذ بداية الحكم الروماني للشرق. ومسح مختصر يبدأ من القرن الثاني وما بعد سوف يفيد في التأكيد على حقيقة أنه بحلول القرن السابع كانت هذه الحالة تعدُّ شبه طبيعية من السكّان، الذين ربما ما كان باستطاعتهم تخيّل طريقة

---

[1] Priscus in Blockley, *ClassicisingHistorians*, pp. 224–7.

أخرى للعيش. وأكثر من ذلك كون الإمبراطورية الحاكمة ما كان بالإمكان الاعتماد عليها من أجل تزويدهم بما يكفي من القوى المقاتلة، فقد اعتاد سكان المدينة تماماً على أخذ مسؤولية مصيرهم بأنفسهم. وهذا كان يعني غالباً أنه كان عليهم الاختيار بين ما إذا كانوا يرغبون بمحاربة القوى المتقدمة أو التفاوض من أجل استسلام المدينة. وغالباً ما كان يتم هذا كلّه على نحو مستقل، أي من دون استشارة الحكومة المركزية أو الحاكم في ذلك الوقت، وكان الأمر بالتالي نوعاً من معرفة الذات بالنسبة للعديد من المدن التي كانت مواجهة بالقوى الإسلامية الوشيكة.

في أيام الإمبراطور تراجان (حكم بين ٩٨ – ١١٧) قام الفرس " بوضع اليد على مدن عديدة وسلبوا مقاطعات عديدة "[١]. وبحسب جون مالالاس (متتصف القرن السادس) أخذ الفرس أنطاكية عبر اتفاق مع سكانها. ولاحقاً عمد تراجان إلى إقناع شعب أنطاكية من خلال بيان سري بالهجوم على الفرس، واعداً إياهم بالدعم من الرومان.[٢]

في العامين ٢٥٦ و ٢٦٠ استولى الساسانيون من جديد على أنطاكية. وانتهت محاولة الإمبراطور فاليريان لطردهم إلى هزيمة مذلّة. وخلال حكم جوستنيان، في العام ٥٣٨\٥٣٩، استولى الساسانيون من جديد على أنطاكية.[٣]

---

[1] انظر: Malalas, *Chronographia*, p. 270, trans. E. Jeffreys, M. Jeffreys, and R. Scott as *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne 1986, p. 143.

[2] Malalas, *Chronographia*, chap. 11.3, p. 205, ll. 35–9; trans. Jeffreys et al., pp. 143–4.

[٣] ديونيسيوس المنحول، *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre Chronicle*, Part III، ترجمة وهوامش ومقدمة لا. فيتاكوفسكي، ليفربول، ١٩٩٦، ص ٦٤: " في الوقت ذاته حين هاجم الفرس أنطاكية فغزيت ونهبت وحرقت ... أحرقوها بالنار ودمروها. فقد عرّوها وأخذوا منها حتى ألواح المرمر، التي كانت تغطى بها الجدران، فنقلوها إلى بلادهم، حيث كانوا يبنون أيضاً في بلدهم مدينة مثل هذه المدينة وقد أطلقوا عليها اسم أنطاكية أيضاً ".

هاجمَ الفرس عام ٣٥٠ تقريباً المدن الممتدة على طول الحدود الرومانية، بما في ذلك نصيبين وأميدا. وكما أشرنا آنفاً، فإن هزيمة الإمبراطور جوليان وموته عام ٣٦٣ في المعركة أعقِبَ باستسلام نصيبين وسنغارا للفرس، مدينتان تبدّل فيهما الحكّام من قبل مرات عديدة. في هذه المناسبة عقد الإمبراطور المعيّن حديثاً، جوفيان، " معاهدة مهينة "[1] مع الفرس، تخلّى لهم فيها عن نصيبين. وقد افترض أن ما لطّف من حدّة هذا اتفاق شاهبور القاضي بالسماح لسكان المدينة بمغادرتها إلى إقليم روماني. ومع أن أهالي نصيبين والمنطقة المحيطة ترجوا جوفيان أن يبطل هذا القرار، إلا أنه رفض؛ عندها ترجّى السكان أن يكون لهم الحق في أن ينازلوا هم أنفسهم الفرس، لكن ذلك رُفض على أساس أنه لا يمكن الحنث باليمين أو الإخلال بالمعاهدة. بعد هذا الرفض، سار جوفيان عبر المدن الباكية، " التي لم يكن باستطاعتها الدفع بأنفسها على تقديم أية إشارة للبهجة، بعكس عرفهم الاعتيادي ". ومن ثم رحّل سكان نصيبين إلى أميدا.[2]

على الرغم حالة السلم النسبي من نهاية القرن الرابع وفي كل الخامس، بدأت المصاعب في أول القرن السادس تلّوح برأسها من جديد. وفي عام ٥٠٢\٥٠٣ راحت مدن بلاد ما بين النهرين – حرّان، أميدا، تلا والرها – تعاني من هجمات فارسية ضارية. وهكذا، حين أخذ الفرس أميدا قتل عدد هائل من سكانها (يذكر يشوع

[1] انظر الهامش ٣٠.

[2]) انظر: Zosimus, *Thesaurus*, book 3, paras. 33–4; trans. Ridley , pp. 67–8; Malalas, *Chronographia*, pp. 336–7; trans. Jeffreys et al., p. 183.

انظر: C. Mango, 'Nisibis', in A. P. Kazhdan *et al.*, eds., *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, vol. III, p. 1488. لم تكن حالات كهذه محصورة بالجزء الشرقي من الإمبراطورية. حالة كانت فيها مدن مثل ثيسالي ومقدونية تذهب وتعود بين البرابرة والإمبراطورية وقد دفعت ثمن ذلك غالياً، حالة توصف في Zosimus, *Thesaurus* book 4, paras. 31–2, trans. Ridley, pp. 84–5.

المنحول وزكريا المنحول ٨٠٠٠٠)[١]، فنهبت ودمرت المدينة وكنائسها، وكل الناجين فيها من غير العجائز والمعاقين أخذوا أسرى ثم أعيد توطينهم في سنغارا.[٢] خلال هذا الهجوم كان شعب أميدا أولاً وإلى أقصى حد، إضافة إلى شعوب تلا وحرّان، هو من كان له أثر حاسم في القتال دفاعاً عن مدنهم والمناطق المحيطة، في حين لم يكن بالإمكان الاعتماد دائماً على الجيش الروماني.[٣] والحقيقة أن الميليشيات المحلية، المدعومة من قبل vexillations الإقليميين، كانوا معاً مسؤولين عن صيانة الـpedaturae الخاص بهم، أو أقسام من السور[٤]. كان قاطنو هذه المدن هم من دفع بوضوح الثمن المريع للهزيمة أيضاً.[٥] وهذا ما أدّى إلى توتر هائل بينهم وبين الإمبراطور. وهكذا، يُزعم في تاريخ يشوع المنحول أنه ثمة مجاعة مريعة بين من تبقى من سكّان المدن المغزوة، في حين لم تفتقد الفيالق الرومانية أي شيء. " كان ثمة أشياء للبيع في مخيمات الجند أكثر من تلك التي يمكن العثور عليها في المدن، سواء أكان ذلك

---

(١) انظر: See Pseudo-Joshua, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, introduction by Trombley and Watt, pp. xxxvii–li, esp. lxv–xlvii.

(2) Pseudo-Joshua, *Incerti auctoris Chronicon ps.-Dionysianum vulgo dictum I*, ed. and trans. J. B. Chabot, Paris 1927(text), Louvain 1949 (Latin trans.) vol. I, p. 280, trans. Trombley and Watt, pp. 61–3 and notes.

(٣) وهكذا فحين كان الدوتشيات الرومان يتأهبون على سبيل المثال للسير ضد الفرس في إقليم تيلا كانوا يعاقون بحقيقة أن " القوات الرومانية كانت متبعثرة من اجل تعرية الموتى من ثيابهم ". وقد أمر الدوق أوليمبوس بأن تضاء منارة وينفخ في الأبواق من أجل جمعهم، لكن هذا النداء لفت نظر الفرس أكثر من المقاتلين الرومان المبعثرين. ونتيجة لذلك هزم الجيش الروماني على نحو فادح. انظر: Pseudo-Joshua, *Chronicon*, p. 277, trans. Trombley and Watt, pp. 56–7.

(4) Pseudo-Joshua, *Chronicon*, trans. Trombley and Watt, introduction, pp. xlvi–xlvii.

(5) Pseudo-Joshua, *Chronicon*, pp. 275–80; trans. Trombley and Watt, pp. 51–63.

طعاماً، أو شراباً، أو أحذية أو ملابس "[1]. ويقول في موضع آخر إن " أولئك الذين جاءوا لمساعدتنا بزعم أنهم مخلصونا... نهبونا بطريقة وكأنهم أعداء "[2].

خلال الحروب الفارسية في أيام جوستنيان، هاجم الفرس مدناً عديدة: الهجومات على مدن بلاد ما بين النهرين وسوريا كانت متكررة منذ عام ٥٣٠ وما بعد؛ ومن تلك المدن نذكر، غابولا، باتناي، مارتيروبوليس، سورا، بيرويا (حلب)، وأخيراً، في حزيران-يونيه ٥٤٠، أنطاكية. فحين حل الفرس في أنطاكية انسحب منها الجيش الروماني، وترك السكان يدافعون عن أنفسهم. أغار الفرس على المدينة فنهبوا كاتدرائيتها وكنائسها. فحارب الأنطاكيون ببسالة حتى النهاية، ودفعوا ثمناً غالياً حين انهزموا.[3] عام ٥٧٢ عادت الحرب لتتجدد مدة عشرين سنة أخرى، فقام الفرس بغزو دارا، وهي أسقفية مهمة على نهر دجلة، والإغارة عليها. وفي هذه المناسبة تم أسر كثير من السجناء وسوقهم إلى العبودية.

حدث الهجوم الأخير قبل الغزو الإسلامي بين عامي ٦٠٣ و ٦١٤، حين استولى الفرس على الشرق برمته، بما في ذلك بلاد ما بين النهرين، وسوريا، وأرمينيا، وكبادوكيا، وبافلاغونيا، وغلاطية، وفي وقت لاحق أنطاكية (٦١١)، ودمشق (٦١٣)، والقدس (٦١٤)، وظل الحال على ما هو عليه حتى نهاية العقد الثالث من هذا القرن.[4]

---

(1) Pseudo-Joshua, *Chronicon*, p. 300, trans. Trombley and Watt, pp. 94–5.

(2) Pseudo-Joshua, *Chronicon*, p. 307, trans. Trombley and Watt, p. 103.

(3) من أجل هذه الهجمات، انظر: Procopius, *Wars*, vol. I, *passim*؛ انظر أيضاً: Malalas, *Chronographia*.

(4) Theophanes, *Chronographia*, vol. II, p. 296, trans. Mango, p. 425; *Chronicon ad Annum Domini 1234 pertinens*, ed. and trans. J. B. Chabot, Louvain 1916–20, vol. I, pp. 224 (text), 176 (trans.).

وكما كان يحدث من قبل، فخلال هذا الغزو كان قاطنو المدن هم الضحايا الرئيسين لهذه الهجومات، فدفعوا ثمناً لها حياتهم، وحريتهم وأملاكهم العامة والخاصة مع كل هزيمة. وهكذا، فعلى سبيل المثال، حاصر كسرى أنوشروان مدينة دارا في وقت ما بين العامين ٦٠٤ و ٦٠٦ لعام ونصف[1]؛ وحين سقطت الأسوار وتم الاستيلاء على المدينة أرسل كل سكانها للموت.[2] الصورة ذاتها تطالعنا في الكرونيكون Chronicon ad 1234 وحوليات سيرت *Chronicle of Séert*. كان قرار القتال حتى النهاية يتضمن مخاطرة كبيرة، والمؤرخون يتساءلون: "هل ثمة مكان قاومه، فلم يدمره ولم ينهبه، ولم يقتل رجاله، ويهجّر شعبه ؟"[3]. ويحكي سيرت أن " فوكاس كان منشغلاً للغاية f قتل منافسيه إلى درجة أنه أهمل مقاومة الفرس الذين كانوا يتحركون إلى داخل إمبراطوريته، ويدمرون أجزاء كبيرة من بلده "[4]. من هنا يتضح لنا أن مدن القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية عانت، خاصة أثناء القرن السادس وبداية القرن السابع، من سلسة لا متناهية تقريباً من الكوارث، فدفعت ثمناً ثقيلاً بسبب العلاقات المتوترة وغير المستقرة على طول الحدود الرومانية-الساسانية. وغالباً ما كانت تُتْرك لتدافع عن نفسها وتلعق جراحها في أعقاب معارك ثقيلة وهزائم قاسية. من هنا لا نتفاجأ حين نعرف أن تلك المدن، التي اعتادت أن تأخذ مصيرها

---

[1] من أجل التاريخ؛ انظر: B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle* (text, French translation, and commentary), Paris 1992, vol. II, *commentaire*, pp. 70–4.

[2] Sebeos, *The Armenian history attributed to Sebeos*, trans. with notes R. W. Thomson, historical commentary by James Howard-Johnston, assistance from Tim Greenwood, Liverpool 1999, vol. I, p. 58.

[3] *Chron.* 1234, pp. 224 (text), 176 (trans.).

[4] 'Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)', ed. and trans. Monsignor A. Scher, *Patrologia Orientalis*, 13/4, Turnhout 1973, p. 526.

بأيديها، كانت ستتفاوض على اتفاقيات خاصة بها على نحو مستقل ومنفصل حالما دخل الغزاة المسلمون إلى مسرح الأحداث.

تاريخ اتفاقيات الاستسلام التي عقدتها المدن قبل الغزو الإسلامي:

ميّز التقليد اليوناني-الروماني بوضوح بين الغزو بالقوة (باللاتينية، *vi*[1]؛ باليونانية، *katakratos*[2]) والغزو بالاستسلام (باللاتينية، *deditio*؛ باليونانية، *homologia*[3]). ففي حين يمكن للمدن التي تؤخذ بالقوة أن تخضع للقتل ولاستعباد مواطنيها وخسران كل أملاكها، استسلمت المدن التي كان باستطاعتها التفاوض على شروط الاستسلام[4]. وعادة ما كان الاستسلام يتضمن عريضة من قبل المستسلمين ووعداً من قبل الغزاة بالـ*pistis* (باليونانية) أو بالـ*fides* (باللاتينية)، وكلتاهما تعني، " الإيمان "، " الثقة "، أو " الإيمان الخيّر ". وكما أشرنا من قبل، *pistis* (جمعها *tapista*\ *fides*) تشكّل أساس كل المعاهدات والاتفاقيات[5]، حيث صارت تتضمن معنى " ضمان أن ذلك يولّد ثقة، وعداً، والتزاماً، وكلمة، وتأميناً، وتأكيداً "، وبشكل خاص، " وعداً معطى بالحماية أو الأمان؛ ضمانة "[6]. باللغة

---

(1) انظر مثلاً: الملاحظة ١٧٥: 'aliquot oppida et castella Persarum in deditionem accepit vel vi expugnavit'.

(2) انظر مثلا: Procopius, *Wars, passim*، حيث توجد أمثلة عديدة.

(3) فيما يخص هذا المصطلح، راجع الصفحات التالية.

(4) انظر: Phillipson, *Law and Custom*, vol. II, pp. 239–41؛ انظر: Onasander, 'On the General', *in Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander, with an English Translation by the Members of the Illinois Greek Club*, Cambridge, MA, and London 1977, chaps. 37–8.

(5) Kehne, 'Treaties, Upholding of'

(6) C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, p. 747, s.v. 1. fides, IIB (esp. IIB2)

اليونانية هنالك ربط واضح بين الـ*horkiapista* أو " الأيمان المغلظة " القديمة التي يحلف بها بمناسبة الاستسلام والـ*pistis*.[1]

المصطلح الروماني الذي يطلق على الاستسلام كان *deditioinfidem*؛ أي " منح الذات للإيمان الخير أو الثقة ". المضامين الدقيقة لـ *deditioin fidem*[2] الكلاسيكية غير واضحة، وما يزال ثمة نقاش متواصل حول هذه المسألة بين الباحثين في العصر الكلاسيكي[3].

---

[1]Phillipson, *Law and Custom*, vol. I, p. 391

[2]E. Badian, 'Deditio', *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes, ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider, Leiden 2010 (Brill Online).

[3]يزعم بعضهم أن فعل الاستسلام كان يعني عملياً تسليم الذات للثقة الرومانية، فعل لم يكن له أهمية تشريعية بل كان طلب استرحام للرومان. انظر: Y. Ṣhahal, 'Deditio per Pactionem', MA thesis, Hebrew University of Jerusalem, 2005(Hebrew), citing E. Badian, 'Hegemony and Independence, Prolegomena to a Study of the Relations of Rome and the Hellenistic States in the Second Century BC,' in J. Harmatta, ed., *Proceedings of the VII Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, Budapest 1984, pp. 397–414; W. Dahlheim, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten jahrhundert v. Chr.*, Munich 1968, pp. 48–52; A. M. Eckstein, 'Glabrio and the Aetolians: A Note on Deditio', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 125 (1995), pp. 271–89, esp. p. 276. يؤكّد آخرون أن الرومان بقبولهم الـ deditio in fidem إنما قبلوا بالتالي بالمسئولية عن سلام ورفاهية المهزومين. انظر: E. S. Gruen, "Greek *Pistis* and Roman *Fides*", Athenaeum, 60 (1982), pp. 50–68; A. Watson, *International Law in Archaic Rome*, Baltimore and London 1993, pp. 50–3; D. Nörr, *Aspekte des römischen Völkerrechts die Bronztafel Alcantara*, Munich 1989, p. 136.

خيار آخر كان ال[1] *deditio per pactionem*، أي الاستسلام المرفق باتفاقية أو معاهدة (*pactio pactum*، أو *sponsio* باللاتينية: *pakton* (جمعها *pakta*)[2]، *spondai* (عهد، معاهدة) و *homologia* باليونانية). وكما عرّف كولمان فيليبسون الأمر، فهذا كان " عهداً عادة ما كان يدخله قائد، بناء على سلطته الذاتية، ملتزماً بضمان مصادقة حكومته على الشروط التي وافق عليها "[3]. كان هذا الفعل يقوم على أساس من " إعطاء الكلمة " بالوعد أو الالتزام، كما يشار إلى ذلك باللاتينية، واليونانية، والسريانية. وهكذا فالمعاهدة تسمّى باللاتينية أيضاً *verbadeditionis*، (حرفياً: كلمات الاستسلام)؛ وباليونانية *homologia* من *logos* (كلمة)، وبالسريانية *ملتا د قياما*، أي كلمة عهد. ومن المهم أن نلاحظ أنْ لا وجود لكلمة باللغة اليونانية بمعنى الاستسلام غير *homologia*. ومضمون هذا هو أن الاستسلام كان يترافق آلياً بشروط أو اتفاقية، كلها محتواة في هذا المصطلح الأوحد[4].

---

[1] Shahal, 'Deditio per Pactionem'. أنا مدينة بالشكر للبروفسور هانّا كوتون على إرشادي لهذا العمل.

[2] لا يظهر هذا المصطلح في اليونانية الكلاسيكية، لأنه مستعمل على نطاق واسع في الحقبة البيزنطية بوصفه صياغة يونانية للمصطلح اللاتيني pactum . انظر على سبيل المثال جون مالالاس في حالة الاتفاقية المعقودة بين أنطاكية والفرس: " *kata suntaxin philikēn kai pakta ... kata idian proairesin pakta eirēnēs kai hupotagēs stēsantōn*', *Chronographia*, chap. 3.11, p. 205, ll. 36–9;
غالباً ما يظهر المصطلح في البرديات المصرية باللغة اليونانية بالإشارة إلى عقود الزواج أو عقود العمل. انظر قاعدة المعلومات حول البرديات في قرص مضغوط، رقم ٧ من the Packard Humanities Institute, 'Papyri', under '*pakton*', *passim*.

[3] Phillipson, *Law and Custom*, vol. I, p. 380.

[4] H. G. Liddell and R. Scott, *Greek–English Lexicon*, Oxford 1948 , s.v. *homologia*, no. 3.

يثبت ياريف شاحال، الذي يركّز عمله على هذا العرف في روما الجمهورية، أن الترتيب في ذلك الوقت كان كما يأتي[1]: (١) كانت يتم الاتفاق على ال*pactio* من قبل الغازي والمنهزم؛ (٢) كان يعقب هذا فعل ال*deditio* أو الاستسلام الرسمي؛ (٣) تنفيذ ال*deditio* ؛ التصديق على ال*deditio* من قبل مجلس الشيوخ الروماني. ومع أنه كان يتوجب التصديق على ال*deditio* من قبل مجلس الشيوخ أو من قبل الإمبراطور، فقد كانت تعدّ التزاماً شرعياً من قبل الطرف الغازي، وكان خرقها تعدُّ غلطة (باليونانية *adikēmā*)[2] أو جوراً (باللاتينية *iniuria* أو *iniustitia*)[3].
ويورد شيشرون قائمة بال*pactio* جنباً إلى جنب مع ال foedus (معاهدة أو عهد)، *sponsio* (اتفاقية)، *amicitia* (صداقة) و*societas* (تحالف) كأحد المبدأيات الأولى في العلاقات الشرعية بين الأمم[4].

ومن ثمَّ يكون من الواضح أن الاتفاقيات التي عقدت بين القائد الغازي وممثلي المدينة المستسلمة كانت جزءاً لا يتجزأ من صيرورة الاستسلام في الجمهورية الرومانية، ومن المؤكّد أنه ما أن يتم فرض الاستسلام، حتى يصبح من الواجب دعم الغزاة للشروط المتفق بشأنها واحترامها.

كما أظهرنا من قبل، وفيما يخص المعاهدات مع الساسانيين، فالعناصر الرئيسة التي تشكّل أساس عرف المعاهدات بقيت كما هي، وكانت تطبق بطريقة مماثلة في آخر أيام الإمبراطورية الرومانية. وهذا أيضاً ينطبق على عرف ال*deditio*، وبشكل خاص ال*deditio in pactionem*. ويضيف بيتر هيذر أمثلة عديدة تعود للقرن الرابع،

---

[1] Shahal, 'Deditio per Pactionem', p. 48.
[2] Ibid., p. 34 citing Polybius, *Histories* 36.9.15.
[3] Shahal, 'Deditio per Pactionem', p. 34, citing Cicero, *Pro.Balbo* 15
[4] Shahal, 'Deditio per Pactionem', p. 40, citing Cicero, *Pro.Balbo* 29.

تبرهن أن ألآلية الاعتيادية كانت في الواقع foedus،deditio، ومن ثم restitution (إعادة المنظومة المجتمعية السابقة)[1]. والواقع أنه يقول:

بقدر ما كانت النظرية الدبلوماسية للدولة الرومانية هي المعنية، وباستثناء الفرس، فإن خلق foederati بفعل استسلام (deditio) من قبل الشعب المعني بالأمر، كان يعقبه استرداد للمنظومة المجتمعية الموجودة (restitution) وعقد اتفاقية متفاوض عليها (foedus) ... ومن أجل الحكم عليه عبر ظهوره واسع الانتشار ضمن مجموعة مختلفة متكاملة من النصوص، فهذا الإطار النظري لم يُطوّر جيداً ويطبق على نحو عريض فقط، بل إن المعرفة به نثرت بشكل واسع أيضاً ضمن الطبقات المثقفة في الإمبراطورية[2].

ويلاحظ هيذر إن شروط الاتفاقيات كانت تتباين بحسب الظروف في حين ظل الإطار ثابتاً:

كانت الدبلوماسية الرومانية أداة حساسة لإدارة التخوم، التي كان بالإمكان تكيفها لتناسب مجموعة كبيرة متنوعة من الظروف. ومعاهداتها استطاعت التعبير عن درجات مختلفة بالكامل من السيطرة، فالمطالب العملية المختلفة كان حلفاؤها التابعون يقدمونها على وفق الحاجة والإمكانية، وكانت تستعمل معايير محلية لتضيف إلى قدسية الطقوس، ومن ثم تأخذ الطابع المعياري، والسياسة الحساسة المفرطة لتحاول، عبر الدفعات النقدية، خلق طبقة من الملوك ليني العريكة، شبه العملاء، على طول الحدود. وهكذا فإن القبضة الحديدة للإمبريالية أُدخلت – كمعظم القبضات

---

[1] Heather, '*Foedera*', p. 61–6.
[2] Ibid., p. 65–6.

الحديدية الناجحة للإمبريالية عبر التاريخ حتى اليوم – في قفاز مخملي عملي، واسع الاطلاع»[1].

ما أجاهد للبرهنة عليه لاحقاً هو أن هذه الآلية نفسها استعملها الغزاة المسلمون، الذين تبنّوا إطار اتفاقيات الاستسلام، بما في ذلك الاستسلام، الاتفاقية التي تعقبه، واسترداد المنظومة المجتمعية السابقة، بتوفير شروط منفصلة في ظروف مختلفة وذلك بحسب مصالحهم وإمكانياتهم. وهكذا فمن المرجح كثيراً أن تبني هذه الآلية شرعت به الجماعات المغزوة، التي كانت قد طبقت عليها لقرون. إضافة إلى ما سبقِ، ورغم أنهم لم يكونوا متمكنين من هذا، فالغزاة المسلمون، كما أظهرنا آنفاً، كانوا مطلعين على هذه الآلية، ومن ثمَّ كانوا على استعداد لأن يتبنوها.

حوادث كهذه من تقديم خيارات الاستسلام، والتفاوض، واستسلام المدن وتوقيع *pakta\pacta* اتفاقيات استسلام المدن كل على حدة نجدها بالفعل مدونة عند المؤرخين البيزنطيين في الحقبة التي سبقت الغزو الإسلامي، مع أن هذه لم تكن عديدة كما يمكن لأحدنا أن يتوقع. والأكثر ترجيحاً أن مرد هذا يعود إلى حد ما إلى حقيقة أن المؤرخين القدامى كانوا يميلون لأن يركزوا جهودهم على الحوادث الرئيسة، وفي هذه الحالة على المعاهدات والاتفاقيات الرئيسة الموقعة بين الحكّام، كما أظهرنا من قبل، لا على تقرير حول استسلام محلي لهذه المدينة أو تلك. ومن ثمَّ لم يكونوا غالباً يذكرون المسألة على نحو عابر، أو لا يذكرونها البتة، في حين أن المعاهدات الكبيرة كانت توصف على نحو شبه دائم بالتفصيل الممل. وكون معاهدات عالمية كهذه خلال الغزو الإسلامي لم يجر توقيعها كما يتضح لنا سواءً مع البيزنطيين أم مع الساسانيين، كان من الضروري الحديث عن الاستسلام المحلي للمدن واحدة واحدة.

---

[1] Ibid., p. 71.

وإذا ما أخذنا هذا بعين الاعتبار، هنالك مع ذلك تقارير عديدة حول حوادث كهذه. وقد أشير آنفاً إلى المعاهدة التي وضعت على نحو مستقل بين مدينة أنطاكية والفرس أيام الإمبراطور تراجان الروماني[1]:

استولى الفرس على أنطاكية العظمى واحتلوها فعلياً ليس بقوة الجيش بل من خلال اتفاقية ومعاهدة حبيتين (*kata syntaxinphyliken kai pakta*)، حيث سيطروا عليها وحموها لمصلحة الإمبراطور الفارسي ساناثروكيوس. فوجهاء أنطاكية وضعوا تلقائياً مجموعة الشروط المتعلقة بالسلام والخضوع (*kata idianproairesin pakta eirēnēs kai ʻ upotagēs stēantōn*) عبر سفارة للإمبراطور الفارسي[2].

في هذه الحالة استهل وجهاء أنطاكية توقيع معاهدة، ومن ثم وقعوها من دون موافقة الإمبراطور.

ثمة ذكر مختصر من قبل أوتربيوس فيما يخص سلسلة استسلام المدن (*deditio*) خلال حملة جوليان على الساسانيين. لكن، لسوء الحظ، لم يقدّم لنا أدنى تفاصيل:

ومن ثم وضع جوليان اليد على الولاية وبعد تحضيرات كبيرة شن حرباً على البارثيين. كنت أنا أيضاً عضواً في هذه الحملة. وقد قبل استسلام أو الحصار بالقوة

---

[1]) انظر الفقرة ٨٦

[2] Malalas, *Chronographia*, ch. 11.3, p. 205, ll. 35–39; trans. Jeffreys *et al*., pp. 143–4.

للعديد من بلدات الفرس وحصونهم (aliquot oppida et castella Persarum in deditionem accepit vel vi expugnavit)[1].

الذكر غير المرضي هذا يملؤه أميانوس مارسيلينوس، الذي يمدّنا ببعض الحالات المهمة حول عروض الاستسلام، والمفاوضات، والاتفاقيات. وهو يصف حالة بلدتين على الفرات على درب جوليان:

بعد هذه العمليات الناجحة وصلنا إلى حصن يدعى ثيلوثا، موقعه وسط النهر، في مكان يقوم على قمة عالية محصن بقوة الطبيعة كما لو أنه محمي بيد البشر. ولأن صعوبة المكان وارتفاعه جعلتاه حصيناً، فقد جرت محاولة بكلمات ودية (كما كان مناسباً) من أجل حض السكان على الاستسلام (*ad deditionemincolae temptat mollius*)؛ لكنهم ألحوا على أن إخلالاً بالواجب كهذا سيكون في غير أوانه. فأخذوا وقتهم كي يجيبوا، بحيث أنه حالما تقدّم الرومان ليستولوا على المزيد من القسم الداخلي، حتى راحوا ينحازون أيضاً إلى صف المنتصرين، بوصفهم ملحقين بالمملكة (*regnorumsequelasvictoribusaccessuros*). بعد هذا، حين كانت سفننا تسير تحت أسوارهم بالذات، أقفلوا الأبواب على أنفسهم بصمت محترم من دون الإتيان بأدنى حركة. وبعد عبور هذا المكان وصلنا إلى حصن آخر، اسمه آخاياخالا، محمي أيضاً بنهر يحيط به من كافة الجوانب، ويصعب الصعود إليه؛ وهنالك أيضاً تلقينا رفضاً مماثلاً وواصلنا سيرنا[2].

---

[1] Eutropius, *EutropiBreviarium*, book 10, chap. 16, p. 76; Eutropius, *The Breviarium*, p. 69.

[2] Ammianus, *AmmianusMarcellinus*, XXIV. 2. 1–2؛ انظر أيضاً: XXIV.1.6–9، حيث يوصف الاستيلاء على عناتا. ومع أنه لا يقال بكلمات كثيرة، إلا أن الأكثر ترجيحاً أنه استسلام مع اتفاقية: " لكن عند المرور قرب الأسوار اعتبر [جوليان] أن معركة ستصحبها أخطار عديدة، ومن ثم راح يحث المدافعين، بتعابير ناعمة حيناً، وبلغة قاسية ومهددة أحياناً، كي يستسلموا. طلبوا التشاور مع

هناك حادثة أخرى ذات صلة وهي أنَّ مدينة بيريسابورا المحصنة بالأسوار التي توصف لاحقاً في رحلة جوليان. وخلال الحصار الذي فرض على هذه المدينة كان ثمة قتال ضار لبعض الوقت حتى مرحلة الانفراج حين قرر جوليان بناء آلة حرب خاصة:

" نحو هذه الكتلة الضخمة، التي كانت ستخرج من فوق الشرفات للأبراج العالية، أعار المدافعون عيناً يقظى، وفي الوقت ذاته كانوا يأخذون بعين الاعتبار قرار المحاصرين، وفجأة انغمسوا في صلواتهم، ووقفوا على الأبراج والشرفات، وبأيد ممدودة تتضرع حماية الرومان، سألوا متوسلين الصفح والمحافظة على الحياة (*fidem Romanam pansies minibus protestantes vitam cum venia postulabant*) . وحين رأوا أن الأعمال لم تستمر، وأن أولئك الذين كانوا يبنونها لم يأتوا بحركة، وهو ما كان علامة سلام مؤكدة، طلبوا أن تعطى لهم فرصة كي يستشيروا أورميزد. وحين أعطي هذا لهم، وأنزل مامرسيدس، آمر الحامية، على حبل وأخذوه إلى الإمبراطور، حصل على وعدٍ مؤكّد كما طلب بالمحافظة على الحياة والأمان له ولأتباعه (*inpunitate sibi consortibusque suis firmiter pacta cumvita*)، وسمح له بالعودة. وحين أخبر بها أنجز، فإن الشعب كله من كلا الجنسين، أقام السلام بطقوس دينية موثوقة (*fidisconsecrationibusreligionumcumfoederatapace*) لأن كل ما يرغب به تمت الموافقة عليه. ثم فتحت الأبواب وخرجوا صارخين أن ملاكاً حامياً ذا سطوة ظهر لهم بشخص القيصر العظيم الرحيم. كان عدد السجناء ٢٥٠٠ فقط؛ لأن

أورميزدا، وتم ترغيبهم بوعوده وأيمانه بأن يتوقعوا الكثير من رحمة الرومان. وفي نهاية المطاف نزلوا بثوب المتضرعين، دافعين أمامهم ثوراً مطوقاً بالورود. وللتو أضرمت النيران في الحصن كلّه؛ أما بوسايوس، آمر الحصن، الذي صار لاحقاً قائداً في مصر، فقد أعطي رتبة نصير الشعب. بالنسبة للباقي، فقد عوملوا بلطف، فأرسلوا مع أسرهم وممتلكاتهم إلى حلقيس Chalcis، مدينة في سوريا.

باقي السكان، في توقعهم للحصار، كانوا قد عبروا النهر بزوارق صغيرة وهربوا. في هذه القلعة وجد فائضاً هائلاً من الأسلحة والمؤن؛ ومنها أخذ المنتصرون ما كانوا بحاجة إليه وأحرق الباقي مع المكان نفسه.»[1]

هنا توصف آلية الاستسلام والاتفاقية بالتفصيل: السكان يلتمسون ضمان الحماية من الرومان، أي الـ*fidesRomana*، ويطلبون الصفح والإبقاء على حياتهم؛ العمل على آلة الحرب تم إيقافه – علامة على قبول الرومان؛ من ثم طلب المحاصرون لقاء مع القائد الروماني (من أصل فارسي)، أورميزد؛ وهذا تم الموافقة عليه. لكن بوابات المدينة تظل مغلقة، في حين أنزل مامرسيديس، آمر الحامية، على حبل؛ المفاجأة هي أنه يحضر إلى جوليان ذاته بدل أن يجتمع بالقائد الروماني، الذي يعده بالمحافظة على حياتهم وعلى حصانتهم؛ من ثم يرجع مامرسيديس إلى المدينة، بعد أن ينقل هذه المعلومة ويجتمع مع أهل المدينة فقط يعلن استسلام المدينة. ومن ثم يعقد سلاماً *foederati* (*pacefoederata*)، أي سلاماً غير متكافئ، مختوماً بأيمان الـ*fides*.

بخلاف الحالات التي تم فيها الاستسلام مبكراً، جاء الاستسلام هنا حقبة طويلة من القتال الضاري؛ وشروط الاتفاقية التي ستحصل في ظل القسم نتيجة لذلك في حدّها الأدنى، فلم تشمل غير الإبقاء على حياة من تبقى من السكان وإفلاتهم من العقاب. ومن المحتمل في مثل هذه الحالة أن يتم الاتفاق على الشروط شفوياً فليس هناك حاجة لوثيقة موقعة، على الرغم من أنَّ من الممكن تماماً أن ما وعدوا به من حماية حياتهم وإفلاتهم من العقاب أعطي لهم كتابياً.

أما ما تبقى من القرن الرابع ومعظم القرن الخامس فلا توجد معلومة عن استسلام مدن نتيجة للسلم النسبي الذي عم في هذه المدة. تم العثور على مزيد من

---

[1]127 . Ibid., XXIV.2, 18–21; trans. Rolfe, p. 421.

المعلومات بشأن القرنين الخامس والسادس. وتوجد عدة أمثلة لاتفاقيات السلام التي عقدت في مدن بلاد ما بين النهرين مع الساسانيين في حروب بروكوبيوس ". فبعد أن حاصر كسرى أنوشروان الرها عام ٥٤٤، وهاجمها، فوجد أنها منيعة، فعرض على سكانها وعلى القائد الروماني اتفاقية أو معاهدة (*symbasis*، *homologia*). فيدعو مترجمه بول، القائد الروماني مارتينوس " من أجل أن يقوم بترتيبات لاتفاقية (*symbasis*). وهكذا يأتي مارتينوس إلى مؤتمر مع قادة الفرس، فيبرمون اتفاقاً يستقبل بموجبه كسرى أنوشروان خمسة من كبار سكان الرها، ويترك لهم، في كتابة شروط السلام (*en grammasin autois tēn homologian apelipe*)أن لا يلحقوا المزيد من الأذى بالرومان "[1]. وعلى الرغم من قصر هذا الوصف، فمن الواضح أنه يتبع المعايير المقبولة التي يتقدم على وفقها أحد الطرفين بإجراء مفاوضات سلام، فيلتقي القادة من كلا الطرفين ويتشاورون، ويتم الاتفاق على الشروط. بعد ذلك تكتب الشروط وتوقع الاتفاقية.[2] المصطلح المستعمل هنا*homologia*، هو المصطلح المقبول، المستعمل للتعبير عن شروط السلام أو الاستسلام، كما ذكر في وقت سابق.

وجرت محاولة مماثلة في بداية الحصار نفسه، لكنها فشلت عندما بدا أن الشروط التي قدمها الفرس غير مقبولة للرومان، عندما طلب كسرى أنو شروان مبلغاً لم يقبل به أهل الرها، الذين كانوا قد عرضوا أن يدفعوا بقدر ما دفعوا سابقاً، عندما هددهم في أعقاب استيلائه على أنطاكية.[3] ومن ثمَّ يتضح أنَّ كسرى أنوشروان

---

[1] Procopius, *Wars*, 2.27.45–46; trans. Dewing, vol. I, p. 515، مع تحويرات من قبلي.

[2] انظر: Liddell and Scott, *Lexicon*, s.v. homologia, 3b.

[3] Procopius, *Wars*, 2.26.12–22.

كان مهتماً بمراكمة الثروة والممتلكات لا بالسيطرة على المنطقة، واستعمل آلية الاستسلام والاتفاق الرومانية من أجل تحقيق هذه الغاية.[1]

وهناك حالة أخرى مهمة أيضاً كما هي حال الرها تماماً وهي حال بيرويا فقد كان كسرى أنوشروان على استعداد للتفاوض على السلام مقابل مبلغ مقطوع من المال. في حين تمكن أهل الرها من شراء اتفاقية استسلام شملت الحفاظ على حياتهم، فضلاً عن ممتلكاتهم وحرياتهم، في الواقع هي استعادة للحال السابقة للأمور، كان أهل بيرويا غير قادرين على القيام بذلك. لذلك أبلغه أسقفهم، ميغاس، بأنه ليس لديهم المال و" توسّل إليه أن يمنحه فقط حياة الناس". حقق كسرى أنوشروان طلبه "وملزماً نفسه بالقسم، قدّم تعهدات للجميع على الاكروبول" (*diomosamenos hapasi tois en akropolei ta pista edoke*)[2]. يتضح في هذه الحالة أن *pista*، بمعنى تأكيدات أو ضمانات، لم تكن تعني غير الإبقاء على حياتهم فقط؛ فلم يكن هناك اتفاق خطي يحتوي الشروط الإضافية، وكما يذهب بروكوبيوس إلى القول: "إن أهل بيرويا ... غادروا الاكروبول بلا أذى، وذهب كل واحد منهم بطريقته الخاصة."

في حالة مدينة سورا (٥٤٠)، فقد اعتقد السكان أنهم هزموا فأرسلوا أسقفهم لكسرى أنو شروان "وهم يرجون أن يعفو عن المدينة". والأسقف، الذي حمل معه هدية من الطيور، والنبيذ، والأرغفة، وعد "أهل سورا أن يعطي له فدية جديرة

---

[1] هذا يمثّل في الواقع سياسة إيرانية أكثر عمومية. وهكذا، على سبيل المثال، وهكذا، حين وافق الفرس، الذين كانوا قد غزو أميدا، على التخلّي عنها للبيزنطيين المحاصرين لها، " ناقشوا بين بعضهم عرضاً مفاده أن يسلّم الفرس المدينة للرومان مقابل مبلغ ألف جنيه من الذهب " (انظر السّابق ١,٩,٤). وأهل هيرابوليس يوافقون على دفع ألفي ستناريا إذا رفع كسرى الحصار، وعرض megas على كسرى عشرة ستناريا للانسحاب من منطقة في الإمبراطورية الرومانية (السابق.، ٢. ٦. ٢٥).

[2] Ibid., 2.7.34–35, trans. Dewing, p. 323.

بأنفسهم وبالمدينة التي يسكنونها "[1]. وكما في الحالة السابقة، فهذا عرض جديد لاتفاقية استسلام. تظاهر كسرى أنوشروان أنه سينظر في العرض، لكنه في الواقع شن عليهم هجوما مباغتاً، فأحرق المدينة حتى سواها بالأرض، مما أسفر عن مقتل العديد من سكانها وأخذ البقية كرهائن[2].

بعد ذلك فقط تم التوصل إلى اتفاقية بين كسرى أنوشروان وكانديدوسأسقف سيرجيوبوليس المجاورة. فكفل الأخير الرهائن ووعد كسرى أنوشروان بأن يدفع لإطلاق سراحهم، على أن يتم الدفع في وقت لاحق.

لذا طلب منه كسرى أن يجعل شروط الاستسلام في وثيقة (ho Chosroēs ēxiou en biblidiō tēn homologian aphenta) بأنه سيعطي المال في وقت لاحق ... قام كانديدوس بها طلب منه وأقسم بأغلظ الأيمان (horkous deinotatous omōmokōs) بأنه سينال العقوبة النوعية نفسها إذا لم يعط المال في الوقت المتفق عليه، وينبغي عليه دفع ضعف المبلغ، كما ينبغي عليه أن لا يعود كاهناً إذا أهمل وعده الممهور بالقسم[3].

تم تطبيق الآلية نفسها خلال الغزو الساساني للشرق في بداية القرن السابع. ويلاحظ سيبيوس ما يأتي:

و[أهل الرها] بسبب عدد القوات [الفارسية] وانتصاراتهم في الاشتباكات ولأنهم لم يتوقعوا أن يأتيهم الخلاص من أي مكان، تفاوضوا من أجل السلام، واشترطوا القسم بعدم تدمير المدينة. ثم سلّموا، بعد أن فتحت بوابة المدينة. وكذلك

(1) Ibid., 2.5.13, trans. Dewing, pp. 297, 299.
(2) Ibid., 2.5.14–31, trans. Dewing, pp. 299–305.
(3) Ibid., 2.5.28–33, trans. Dewing, pp. 303, 305.

كان الحال في أميدا وتيلا وريش عينا وجميع مدن بلاد ما بين النهرين السورية التي سلّمت عن طيب خاطر وحفظت لنفسها السلام والرخاء. فذهبوا إلى مدينة أنطاكية، وهؤلاء أيضاً سلّموا عن طيب خاطر مع جميع المدن وسكانها، هرباً من سيف فوكاس[1].

طلب أهل الرها السلام والتفاوض على الشروط؛ وبعد القيام بذلك فقط فتحوا أبواب المدينة وخضعوا. وعلى ما يبدو فإن المدن الأخرى التي استسلمت فعلت الشيء نفسه، لأنه" حافظ لها على السلام والرخاء ". الاتفاقية التي عقدت في الرها، كما هي الحال في بقية مدن بلاد ما بين النهرين التي غُزيت، سمحت باستعادة الأوضاع التي سبقت الاستسلام.

عندما تصف هذه الأحداث ذاتها الحوليات السريانية فإنها تختار استعمال تعبير "أعطوا كلمتهم" (*يهبو ملاتا*) أو كلمة القسم، أو كلمة ضمان بمعنى *fides* / *pistis*. وعلى الرغم من أن هذه التعابير ليست ترجمة حرفية فإنها تعطي المعنى الأساسي نفسه لـ"وعد بالتأمين" الذي يشار إليه في المصادر اللاتينية اليونانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة لوغوس *logos* باليونانية يمكن أن تعني "الوعد" أيضاً[2]. وهكذا، يقول *الكرونيكون* *Chronicon*، الفقرة ١٢٣٤، إنه بعد أن عبر الفرس نهر الفرات، قاموا بغزو أنطاكية، وأفاميا، وايميسا [حمص]. المدينة الأخيرة " أعطوها كلمة من قبلهم فخضعوا للفرس ". اختارت دمشق أن تخضع، و" أعطى الدمشقيون كلمتهم بأنهم سيدفعون الجزية " للفرس[3]. وفي وقت لاحق، عندما تمكن البيزنطيون من هزيمة الفرس داخل المدينة وفرضوا عليهم الاستسلام، " أعطوهم " كلمة العهد

[1] Sebeos, *Armenian History*, vol. I, p. 63.
[2] فيما يتعلّق بالمصطلحات السريانية، راجع أيضاً الصفحات التالية.
[3] *Chron.* 1234 , vol. I, pp. 226 (text), 177–8 (trans.).

" (*مالتا د قياما*) الخاصة بهم من أنهم سوف يتركونهم يذهبون إلى أراضيهم"[1].
وعندما يصف يشوع العمودي أحداث ٥٠٦/٥٠٧، يقول إن الفرس والوجهاء البيزنطيين " توصّلوا إلى اتفاق (*قياما*) وصنعوا سلاماً (*شاينا*). ووضعوا فيما بينهم بنوداً مكتوبة (*كتابه*).[2] "

على الرغم من أن الوصف في هاتين الحالتين على حد سواء مقتضب جداً، فالأدلة السابقة بشأن أحداث الغزو الفارسي لا تترك مجالاً للشك بأن هذه التقارير تشير إلى عرف الاستسلام والاتفاقية نفسها.

وكانت الآلية نفسها تستعمل من جديد عندما عمد هرقل إلى استعادة هذه الأراضي في نهاية العقد الثالث من القرن نفسه. ووفقاً لبطريرك الاسكندرية الملكاني أوطاخيا، فقد رحّب يهود طبرية وجبال الجليل بهرقل المنتصر حاملين له الهدايا، طالبين منه الأمان، الذي مُنح لهم، كما أعطاهم اتفاقية مكتوبة. وهنا فالحالة ليست مدينة بل جماعة دينية تلك التي كانت تطلب التوصل إلى اتفاقية.

مع ذلك، وفي وقت لاحق إلى حد ما، توسل المسيحيون إليه أن يتراجع عن هذا الاتفاقية ويقتل اليهود لأنهم ساعدوا الفرس في الإبادة الجماعية للمسيحيين وتدمير الكنائس في القدس وفي صور أيضاً. رفض هرقل ، قائلا: " كيف يمكن لي أن أعتبر أنه يحل لي قتلهم بعد أن أعطيتهم الأمان[3] وكتبت لهم اتفاقية بهذا الشأن؟ أنتم تعرفون ما يقع على عاتق الشخص الذي يخرق الاتفاقية (*ما يجب عن من نقض العهد*)! إذا كان العهد والأمان[4] سيخرقان [من قبلي] فسوف تكون وصمة عار

---

[1] Ibid., pp. 235, l. 27 (text), 184 (trans.).
[2] Pseudo-Joshua, *Chronicon*, pp. 315 (text), 116 (trans.).
[3] بشأن هذا المصطلح انظر النقاش لاحقاً.
[4] مصلحة هنا من إيمان إلى أمان، كما في الجملة السابقة.

وإساءة سمعة رهيبة بالنسبة لي[1]. " مع ذلك، فقد وافق في النهاية على نقض الاتفاقية، بعد أن أقنعه المسيحيون أنهم سوف يساعدونه في التكفير عن خطيئته. خطاب هرقل يتناسب تماماً مع المفهوم الروماني المشار إليه آنفاً[2] كما عبر عنه بوليبيوس من أن خرق اتفاقية كهذه كان يعتبر خطأ (باليونانية *adikēma*)[3] أو ظلماً (باللاتينية *iniuria* أو *iniustitia*).

لنلخص هذه المناقشة: إن التجارب المهلكة والمؤلمة التي عانت منها المدن مراراً وتكراراً، خاصة في القرن السادس كله وأوائل القرن السابع، والتقليد الراسخ حول إنجاز اتفاقيات استسلام في الشرق الروماني والبيزنطي، أدت معاً إلى ولادة إبرام اتفاقيات الاستسلام بين المسلمين الغزاة وسكان المدن المغزوة. على امتداد الغزو الإسلامي، كما كانت عليه الحال في القرن الذي سبق، لم تكن الإمبراطورية قادرة، في معظم الوقت، على حماية سكان المدن. من هنا يبدو توقيع اتفاقيات الاستسلام الخيار الأكثر منطقية، إذا أمكن بالفعل الحصول على الشروط الصحيحة للاستسلام.

اتفاقيات الاستسلام التي عقدت أعقاب الغزو الإسلامي:

نأتي الآن إلى الاتفاقيات المبرمة بين الغزاة المسلمين والمدن والأقاليم المغزوة. وكما سنعرض الآن، فهذه الاتفاقيات كانت في الواقع من وحي تقليد الاتفاقيات

---

[1] أوطاخيا (سعيد بن بطريق)، *كتاب التاريخ*، تحرير لويس شيخو، بيروت ١٩٠٥، الجزء الثاني، ص ص ٥-٦.

[2] انظر الهامشين ١١٧-١١٨.

[3] Shahal, 'Deditio per Pactionem', p. 34, citing Polybius, *Histories* , 36.9.15.

القائم منذ مدة طويلة والذي كان سائداً في الأراضي التي غزاها المسلمون في القرن السابع الميلادي.

كثير من سمات الاتفاقيات مع المسلمين تثبت أنها في الواقع امتدادٌ لهذا التقليد:

المصطلحات:

أمان:

المصطلح الأكثر شيوعا في الأدب الإسلامي لتحديد العلاقة بين الغزاة المسلمين والمدينة المستسلمة هو *أمان*. تتم ترجمة المصطلح بأنه سلامة، وحماية، وسلوك آمن، وضمان السلامة والأمن. والتعابير ذات الصلة هي *طلب منه الأمان*، *واعطوه أماناً*، إضافة إلى *دخل في أمانه*[1].

وهكذا يمكن الموازنة بين معنى *أمان*و*pistis* اليونانية و*fides* اللاتينية، فكلها تدل على الإيمان، والثقة، والحماية، وضمان الأمن. لكن الأكثر إثارة للاهتمام هو أن المصطلح *أمان* لا وجود له في القرآن، فقد تطور فعلياً ودخل حيز الاستعمال في وقت الغزو، كما لاحظ جوزيف شاخت: " إن عرف *الأمان* هو تواصل، في الواقع، لعرف *الجوار* العربي ما قبل الإسلامي، يقتضي أن يكون بإمكان الشخص الغريب الذي أخرج على نحو شرعي خارج جماعته الخاصة، أن يحظى بحماية لحياته وممتلكاته من عضو بجماعة لا ينتمي هو إليها، ومن ثم يحظى بحماية المجموعة. "[2]

يلاحظ إميل تيان أن العرف *أمان* له أثرٌ مهم جداً في القانون الدولي؛ فقد جعل من الممكن تجنّب بعض النتائج المترتبة على المبدأ الأساسي لحالة العدائية الدائمة بين

---

[1] 146 . E. W. Lane, *Arabic–English Lexicon*, Cambridge 1984, p. 101B.
[2] J. Schacht, 'Amān', *EI2*, vol. I, pp. 429–30.

العالم الإسلامي وبقية العالم، وهو ما سمح بالإقامة والنشاط الحر للغرباء في أرض المسلمين.[1]

السورة التاسعة من القرآن، التي تناقش العلاقات بين المؤمنين والمشركين، تختار استعمال مصطلحات *العهد*، *الذمة*، و*الجوار* بدلاً من *الأمان*.

التعبير *أمان* غائب أيضاً عن الاتفاقيات الأولى التي تشير إليها وتستشهد بها المصادر، والتي عقدها النبي مع المدن في شبه الجزيرة العربية مثل خيبر، فكان التعبير المستعمل باستمرار هو *صالحوه على حقن دمائهم* (*وترك الذرّية*)[2]. وتستعمل أيضاً المصطلحات نفسها فيما يتعلق بفدك.[3] وفي إشارة إلى آيلة يظهر الجذر *إمن* في فعل: " *وكتب لهم كتاباً بأن يُحفَظوا ويُمنعوا* "[4]. وفيما يتعلق بنجران يقول نص الاتفاق المنقول عن يحيى بن آدم: " *ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله* ".[5]

في حالتين أخريين يظهر الجذر *إمن* كأحد تصريفات الفعل: الاتفاقية مع البحرين، التي سندها أبو عبيد، تقول إنهم إذا كانوا سيقبلون الإسلام فسوف يكونون آمنين (*إن آمنوا ... فإنهم آمنون*)[6]. وفي الاتفاقية مع مكنه، النسخة التي سندها البلاذري والتي أملاها عليه بعض المصريين، نقرأ فيها: " *فإنكم آمنون ولكم ذمة الله*

---

[1] انظر أيضاً: E. Tyan, *Institutions du droit public*, Paris, 1954 , vol. I, pp. 60–7, 426.

[2] البلاذري، *بلدان*، ص ٢٣؛ يحيى بن آدم القرشي، *كتاب الخراج*، تحرير T. W. Juynboll, Leiden 1896 , para. 89.

[3]) أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ٥١ (على أن يصونهم ويحقن دمائهم).

[4]) البلاذري، *بلدان*، ص. ٥٩.

[5] السابق، ص ٦٥.

[6] أبو عبيد القاسم بن سلاّم، *كتاب الأموال*، القاهرة، ١٣٥٣ هـ، ص ٢٠، مقطع ٥٢ (= أبو عبيد القاسم بن سلاّم، *كتاب الأموال*، تحرير محمد عمارة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٩٢، مقطع ٥٢).

وذمة رسوله "؛ بعد ذلك مباشرة يأتي: " *وإن رسول الله يجيركم مما يجير منه نفسه* "[1]. فمن الواضح تماماً هنا أن المصطلحين المهيمنين بمعنى الحماية في هذه الحالات هما، *جوار وذمة*.

لم يظهر الاسم *أمان* بانتظام إلا في الاتفاقيات اللاحقة وذلك بمعنى ضمان الحماية، لكن أهم ما في المسألة هنا، هو الاختفاء شبه الكامل للمصطلح *جوار* وذلك بالإشارة لحماية غير المسلمين[2]. لكنه حافظ على تواجده على نطاق واسع فيما يخص المسلمين. من ناحية أخرى، فالمصطلح *ذمة* ظل قيد الاستعمال، مع أنه في هذا السياق كان أقل شيوعاً بكثير من *أمان*.[3] وهكذا، يبدو أن المصادر المتأخرة كانت تسير هنا في هدي مصطلحات الناقلين، التي كشفت على ما يبدو استعمال الاتفاقيات القديمة لهذه المصطلحات.

كيف دخل المصطلح *أمان* إلى حيز الاستعمال؟ إن الأسماء المشتقة من الجذر إمِنَ، التي تحمل دلالات الإخلاص، الحزم، والثقة، مسجّلة من العصور القديمة بالعبرية والآرامية والعربية[4]. وكلمة *قياما* المستعملة في المصطلح السرياني *ملتا د قياما*

---

[1] البلاذري، *بلدان*، ص ٦٠.

[2] استثناء نجده في الطبري، *تاريخ*، المجلد الثاني، ٣، ص ١٧٦٩، حين اختارت مجموعة من السكّان أثناء الغارة على قبرص (١٢٥ هـ) حماية المسلمين –*جوار المسلمين*– ونقلوا إلى الشام، في حين اختار آخرون بيزنطة ونقلوا إلى هناك.

[3] انظر: البلاذري، *بلدان*، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٣، إلخ. انظر الملحق لكتاب القاضي، *مدخل*، المتضمن نُسخاً عديدة لاتفاقيات، يسود فيها المصطلح *أمان*.

[4] في النقوش السامية الشمالية الغربية القديمة تعني كلمة *إمن* *mn*, " الرسوخ، الثبات، الصدقية، وربما هي تدل على عهد مضمون ". انظر: J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, vol. I, Leiden 1995, p. 72). وفي نقش سامي على تمثال لحدد وجد في زنجيرلي يستعمل التعبير وأمان كرت بي ve-aman karat bī، وذلك بالإشارة إلى صنع معاهدة، باستعمال الفعل كرت – يقطع، المشترك لاحقاً بين العبرية (*كرت بريت*) واليونانية (*هوركياتمنين* *horkiatemnein*). تظهر كلمة أمانة بمعنى عهد في سفر نحميا ١٠:١،

بمعنى " كلمة قسم " أو " وعد بضمان " تعادل فعلياً *أمن* الآرامية، فكلاهما تعني حرفياً الاستقرار، والحزم الذي يمكن الوثوق به، ومن ثمَّ أيضاً الضمان والعهد.[1]

تظهر الكلمة أمانة في القرآن بمعنى الثقة (٢٣ : ٧٢؛ ٢: ٢٨٣؛٤ :٥٨؛ ٨: ٢٧)؛ وهي تظهر مرتين، إذا ما استشهدنا بالمقطع نفسه بوصفه مرادفاً للعهد (٢٣: ٨؛ ٧٠: ٣٢).

ومن ثم كان من الواضح تماماً أن الجذر *أمن* استعمل باللغات السامية بمعنى الإيمان، الثقة، الضمان، والمعاهدة. لذلك لم يحتج الأمر إلا لمجرد تكيف صغير لخلق مصطلح جديد باللغة العربية، هو *أمان*، الذي عمل كمصطلح قانوني نوعي فريد معادل لـ *fides / pistis* والذي يحمل معنى محدداً بالضمان أو بوعد السلامة والحماية، بدلاً من أن يكون مجرد ثقة عامة؛ ومن ثمَّ هو يختلف عن *جوار* العربية، التي كانت لها مضامين بعيدة المدى للغاية وكانت توحي جداً بحالة شخص من ضمن الجماعة في حين يكون غير المسلمين هم المعنيين بالأمر. من هنا فالأفعال المستخدمة باللغة العربية مع *أمان* تشير أيضاً إلى تأثير لعالم خارجي: وهكذا فالأمان يُعطى (العربية *أعطاه الأمان* = اليونانية *pistin didonai* والسريانية *يهبو ملتا*؛ والمرء يدخل

٢٣:١١، إضافة إلى الهامش ١٩٠ للصفحات ٣٤ – ٣٥ من عهد دمشق من مخطوطات قمران (مثلاً، عهد دمشق ٢٠، ١. ١٢ في نسخة م. بروشي.، *إعادة النظر في عهد دمشق*، القدس ١٩٩٢، ص٢٧: " وما عسو ببريت وأمانة أشير قيمو بإيريتز دامسيك وهو أداشا ". انظر أيضاً : 4Q455.2). في التلمود البابلي تحمل كلمة بريت معنى " إيمان، ثقة "، تماماً كما هو المعنى الأساس لكلمة pistis اليونانية وكلمة fides اللاتينية. وهكذا، *فأمانة هايودفارينو* تعني، " كلماتنا قائمة على الثقة "، *شطارأمانة* تعني " قائمة ديون موقعة بثقة "، *شمارأمانة* تعني " التعامل بإيمان صادق "، *وأماناتها ميدوت* تعني " النزاهة في المكاييل ". (انظر: M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, New York 1950, pp. 77b–78a.)

[1]C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Göttingen 1908, p. 653, s.v.

في الأمان: العربية *دخل في أمانه* = اليونانية *eispistinelthein*). ويبدو أن الناس الذين سلّموا أنفسهم طلبوا *pistis*، *fides*، أو *ملتا*، باعتبار أن هذا كان تعبيراً تقنياً مقبولا منذ زمن طويل. وقد ترجم هذا إلى السريانية بمعنى يعطي كلمة (*ملتا أو ملتا د قياما*) وإلى اللغة العربية بمعنى *أمان*.

لذا يبدو أن *أمان* هو ترجمة مستعارة للتعبير *fides /pistis*، وصار معناها ضماناً أساسياً بالحماية كما كانت تضمن ذلك عادة مثل هذه الاتفاقيات في التقليد طويل الأمد للعالم اليوناني-الروماني.

بقط:

ترجع كلمة بقط إلى كلمة *باكتون* *pakton* ، وهي تمثل بنفسها شكلاً متهلينا *لباكتوم* *pactum* اللاتينية. ففي العالم الهيليني كان هذا المصطلح يطلق على كل من مواثيق الالتزامات المتبادلة والمبالغ المتعلقة بها. وقد استعمل العرب هذا التعبير كناية عن الجزية التي كانت تقدمها النوبة المسيحية.[1]

كما لاحظنا في بداية هذا الفصل، فالرسالة التي اكتشفت ضمن حفريات في النوبة المصرية، التي كتبت عام ١٤١/٧٥٨[2] وأرسلها الحاكم العباسي لمصر إلى ملك النوبة ومقرّه، تضمّنت طلباً بالحفاظ على *البقط* " الذي منحت لكم الاتفاقية بحسبه "[3]. ومن الواضح أن الكلمة في الرسالة قد تطورت لتعني دفع مبلغ على وفق

[1] F. Løkkegaard, 'Bakṭ , *EI*, vol. I, p. 966

[2] Hinds and Sakkout, 'A Letter', p. 229.

[3] Ibid., pp. 220 (text), 227 (trans.)، " أنتم مدينون *بالبقط* الذي عقدت بشأنه معكم اتفاقية السلام "؛ والسطر ٥٣ – ٤ (ص ص ٢٢٢ (نص)، ٢٢٨ (ترجمة)): " فقد ذكر [سلم] ملزم *بيقط* السنوات غير المسددة، الذي لم تحوّله ".

*للباكتون*pakton. والمقريزي، الذي يورد نص الاتفاقية في فصل يحمل عنوان، ذكر *البقط*، يعاني من صعوبات في شرحه لمعنى هذا المصطلح، والتفكير في مصدره[1].

من الواضح أن المصطلحات التي تطلق هنا على الاتفاق أو الالتزامات المتجذرة فيه إنما نشأت في عالم الطرف المستسلم، أي النوبيين، الذين اختاروا استعمال مصطلح يوناني عام ومعروف، وكما سأحاول أن أظهر، ساهمت أيضاً في تصورهم لاتفاقية الاستسلام التي كان منشؤها في حالتهم في الثقافة الإغريقية-الرومانية المتجذرة في مصر. ومفهوم *البقط* كان قوياً إلى درجة أنه استمر لقرون بعد زمن طويل على نسيان معناه الأصلي.

الفعل قطع على:

هذا الاستعمال للفعل ليس اعتيادياً ونادراً ما يستعمله البلاذري بوصفه مرادفاً *لصالح على*، وهو يدلُّ على " سلام صنع بشرط أن ... "، وهكذا: " *وقاطعه على بلاده* "[2]؛ أو " *وقاطعه على إتاوة* "[3]؛ " *طلبوا الأمان على أن يتراجعوا إلى أرضهم فقوطعوا على خراج* "[4]. وهذا استعمال نوعي ربما يكون قد نشأ أيضاً من تعبير " قطع عهداً " باليونانية (*horkia pista temnein*)[5]، وكرت بريت العبري.

---

(1) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، *كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، القاهرة، ١٢٧٠ هـ، المجلّد الأول، ص ١٩٩.

(2) البلاذري، *بلدان*، ص ١٩٩.

(3) Ibid.

(4) Ibid., pp. 133, 200. انظر: R. Dozy, *Supplemént aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881 (repr. 1991) vol. II, p. 377.

(5) انظر: Phillipson, *Law and Custom*, vol. I, p. 391.

المصطلحات المستعملة في النص السرياني بشأن أحداث الغزو العربي في الكرونيكون *Chronicon*، القسم ١٢٣٤[١] تبين الاستعمالات المشتركة الملاحظة حتى الآن. وهكذا فالتعابير التقليدية المستعملة بشأن الاتفاقيات المبرمة قبل الغزو، والتي هي صدى للمصطلحات اليونانية / اللاتينية، تبقى هي نفسها عندما يتم وصف الاتفاقيات المبرمة مع المسلمين[٢]: يعطي ضمانات هو *يهبو ملتا*؛ اتفاقية أو عهد هو *كتابا أو قياما*[٣]. و*كتابا* تشير هنا إلى وثيقة مكتوبة[٤]؛ في حين أن *قياما وماومانه*، أي عهد وأيمان، هو تعبير قديم في اللغة الآرامية[٥] مواز للتعبير اليوناني *kai pistishorkia*؛ ويكتب عمر لسكّان القدس " رسائل أجاز لهم فيها التصرّف كما

---

[١] لا بد أن نلاحظ أن هذا التاريخ يعتمد على ديونيسيوس التلمحري، وهو بطريرك يعقوبي (مات ٨٤٥)، الذي اعتمد هو على مصادر أقدم. من أجل هذا المصدر؛ انظر: L. I. Conrad, 'Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period', in M. A. Bakhit and R. Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Abbasid Period*, 132 AH/750 AD–451 AH/1059 AD: *Proceedings of the Fifth International Conference*, vol. I, Amman 1991 , pp. 1–44, at pp. 17–40; Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 416–19؛ انظر أيضاً المقدمة لعمله المقبل *حوليات ثيوفيلوس الرهاوي* (٥٩٠ – ٧٥٠) و *the Circulation of Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Translated Texts for Historians, Liverpool forthcoming (2011).

[٢] من اجل هذه التعابير؛ انظر: Pseudo-Joshua, *Chronicon*, p. 315 (text); trans. Trombley and Watt, p. 116; *Chron*. 1234, pp. 240, ll. 13–14, 248 l. 10–249 l. 14, 254, ll. 20–21, 255, ll. 8–9, 256–7 (text). انظر أيضاً: p. 31.

[٣] من أجل المصطلح *قيامة*، انظر لاحقاً

[٤] انظر: J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 , p. 230؛ انظر مثلاً: *Chron*.1234, vol. I, pp. 248, l. 18, 249, l. 10–11, 256 (text)؛ من أجل الاستعمال القديم، انظر: Pseudo-Joshua, *Chronicon*, chap. 7, para. 98.

[٥] كان مصطلح رقسو و ماميتو (رباط ويمين) شائعاً في بلاد ما بين النهرين والأناضول منذ منصف الألفية الثانية قبل الميلاد، في حين نجد التعبير اليوناني horkia pista عند هوميروس، كما يظهر التعبير horkos kai synthēkē في المعاهدات اليونانية. انظر: Weinfeld, 'Covenant Terminology', pp. 190–1.

يشاؤون فيما يتعلّق بكنائسهم وعاداتهم " (*وكتّب لهون سِغيليون أيك د باو عال عيدايتايهون و ناموسياهون*)[1] – منشأ الكلمة *سيغليون* هو *patent sigillon* اليونانية. والشرط الذي يسمح لهم على أساسه بالتمسك بعاداتهم (*nomoi*) هو شرط مشترك في المعاهدات القديمة حيث نجد التعبير *nomouspatriouskata* (على وفق عادات أسلافهم وتقاليدهم)[2]. كل هذا يشير أنه من المنظور التاريخي السرياني فالاتفاقيات المبرمة مع المسلمين كانت جزءاً من الآلية القديمة ذاتها التي كانوا متآلفين معها.

ينبغي أن يُضاف هنا أن المسلمين عندما وضعوا هذه الوثائق باللغة العربية أدخلوا عليها المصطلحات الخاصة بهم أيضاً بها في ذلك مصطلحات مثل *ذّمة*، والذي أصبح التعبير الأبرز في علاقتهم مع غير المسلمين، وتعبير *لا يسلّوا ولا يغلّوا*، المستعمل في نمط " معاهدة-التابع "، وهو تعبير يظهر في اتفاقية الحديبية، وقسم النصيحة، ويظهر في *عهدالأمة*، وغيره، ومن ثم مكيفين هذه الاتفاقيات عندما تناسبهم مع لغتهم وتقاليدهم وعقليتهم الخاصة .

[1] *Chron.* 1234, vol. I, p. 255, ll. 8–9 (text). انظر أيضاً استخدامات موازية في الصفحتين، ٢٤٨، ٢٤٩.

[2] انظر على سبيل المثال حين غزا الروم فاروس؛ أعطي شعبها مدنهم، أعراف أسلافهم (tous patrious nomous)، وأرضهم. انظر: A. M. Eckstein, 'Pharos and the Question of Roman Treaties of Alliance in the Greek East in the Third Century BCE', *Classical Philology*, 94 (1999), pp. 395–418, at p. 398. وحين استولى أنطوخيوس الثالث على القدس أقسم، بحسب يوسيفوس، أن يسمح لهم بالعيش وفق عادات أسلافهم - kata tous patrious nomous. انظر: Josephus, *AntiquitatesIudaicae*, 12.142.

إجراءات الاستسلام:

كان القادة المسلمون يميزون بين الاستيلاء على مدينة بالقوة (*عنوة*) أو من خلال اتفاقية (*صلحاً*) مثل أسلافهم اليونانيين-الرومانيين[1].

زعم نوت أن العديد من الروايات، خاصة تلك المتعلقة بغزو مصر والعراق، لم تنشأ في وقت الغزو، لكنها كانت بالأحرى نتاج الأجندات السياسية الأموية[2]. وفي حين أنه من الممكن بالطبع أن يتم تعديل روايات محددة حول الغزو لتتناسب مع مصالح معينة في أوقات لاحقة، إلا أن العرف الذي شكّل أساس هذه الروايات كان مع ذلك عرفاً نشأ في العالم اليوناني-الروماني واعتمده المسلمون الغزاة.

تصف المصادر الإسلامية عملية مشابهة لعملية معروفة من الشرق الأدنى ما قبل الإسلام: ما أن تستسلم المدينة، حتى تتلقى *أمان* = *pistis* / fides / *ملتا*. عادة ما يترافق منح الأمان بوثيقة تعدد الشروط التي تم الاتفاق عليها في الصلح (*اتفاق السلام*) (*كتاب، كتاب أمان، عهد، صلح*، والأفعال:*وصالحهم على؛ أشرطهم على؛ قاطعوهم على؛ أعطوهم أماناً على؛ أمنوهم على*؛ ثم تعقب ذلك الشروط)[3]. من هنا فقد كان ذلك استسلاماً مشروطاً، كثيرا ما يكون مصحوباً باتفاقية مكتوبة: *homologia*، *pakton / pactum*، *قيامة*، أو *كتابا*، بالعربية:*كتاب، عقد، عهد*.

إن عملية التوصّل إلى اتفاقية استسلام ممثلة بشكل جيد بحالة مدينة مرورذ، التي تقع على بعد ٢٦٠ كيلومترا إلى جنوب شرق مرو، التي استسلمت عام

---

[1] انظر الصفحات السابقة.

[2] A. Noth, 'Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die "sulh 'Anwa". Traditionen für Ägypten und den Iraq', *Die Welt des Islams*, 14 (1973 , pp. 150–62.

[3] قاضي، *مدخل*، ٢٥١ – ٢٦٧.

٦٥٢\٣٢، بعد أن تمردت على المسلمين. وعلى وفق وصف الطبري[1] حاصر السكان الذين استسلموا في نهاية المطاف. وخرج من المدينة سفير يمثل *مرزبان* مرورذ يحمل معه رسالة، تطالب المسلمين بسلوك آمن، فأعطوهم الموافقة (*آمنوني فآمنه*). وأعربت الرسالة عن الخضوع للمسلمين: " نحمد الله الذي بين يديه تبدل الثروة، والذي يبدّل الملك كما يشاء ". ثم تشرع الرسالة بطلب "شروط سلام معكم (*ومصلحتك وموادعتك*)[2] على خطى خضوع جدي [نفسها] ". ثم شرعت رسالة *المرزبان* بوضع شروط محددة بما في ذلك دفع ٦٠٠٠٠ درهم للمسلمين، تأكيد سيطرته على الأراضي والممتلكات التي أعطاها كسرى لجده الأكبر مكافأةً له على قتل الثعبان الذي أرهب سكان المنطقة في ذلك الوقت، إعفاء جميع أهل بيته من الجزية، وضمان لقبه *كمرزبان* المنطقة. " أرسلت لكم ابن أخي ماهك للتوصل إلى اتفاق معكم بشأن مطالبي "(*ليستوثق بك بما سألت*).

وهكذا عُرض استسلام اعتماداً على قبول الشروط المنصوص عليها في الرسالة. رد الأحنف، وهو قائد كان يمثل المسلمين هنا، برسالة أوردها الطبري من جديد كاملة. فأكد أن هذه الرسالة كتبت نيابة عن جميع المسلمين الذين كانوا معه، وأعطى موافقته على الشروط المقدمة، مورداً إياها شرطاً فشرطاً. ثم أضاف شرطه الخاص أيضاً: 'أنت، إضافة إلى الفرسان الكثر الذين هم معك، ملزمون أيضاً بمساعدة المسلمين ومحاربة أعدائهم ... وبالمقابل تحصل على مساعدة المسلمين لك ".

[1] الطبري، *تاريخ*، المجلد الأول، ص ٢٨٩٧ – ٢٩٠٠؛ من أجل ترجمته؛ انظر: R. S. Humphreys, annot. and trans. *The History of al-Tabarī* , vol. XV: *The Crisis of the Early Caliphate*, Albany 1985 , pp. 102–5.

[2] من اجل استعمال هذا المصطلح؛ انظر: M. Lecker, 'Appendix E: The Term Muwāda'a ', in Lecker, ' *Constitution* ', pp. 204–5.

وبمجرد أن وافق الطرفان، شهد الشهود على الاتفاق وتم تأريخه والتوقيع عليه ومن ثم ختمه ولفه.

يقدّم لنا البلاذري وصفاً مشابهاً، وإن كان أقل تفصيلاً في حالة جرجان التي نقلها شيوخ دبيل[1]:

وأتى حبيباً [بن مسلمة]رسول بطريق جرزان وأهلها وهو يريدها، فأدى إليه رسالتهم وسأله كتاب صلح وأمان لهم، فكتب حبيب إليهم: أما بعد فإن نقلى رسولكم قدم عليَّ وعلى الذين معي من المؤمنين فذكر عنكم. إنا أمة أكرمنا الله وفضلنا، وكذلك فعل الله وله الحمد كثيراً وصلى الله على محمد نبيه وخيرته من خلقه وعليه السلام. وذكرتم أنكم أحببتم سلمنا، وقد قومت هديتكم وحسبتها من جزيتكم، وكتبت لكم أماناً واشترطت فيه شرطاً، فإن قبلتموه ووفيتم به وإلا فأذنوا بحرب[2] من الله ورسوله.

هنا مرة أخرى، قارب غيرُ العرب المسلمين من خلال مبعوث يحمل الرسالة، يعترفون فيها بتفوق المسلمين، ويطلبون منهم اتفاقية سلام. وعلى أساس من هذه الرسالة، التي لا تُكشف محتوياتها هنا، كتب حبيب اتفاقية، مضيفاً أحد الشروط الذي عدَّه هو ضرورياً.

ومن ثم نكونُ هنا أمام حالة غزو من خلال استسلام (*صلحاً*) والذي كان فيه إجراء الاستسلام يتم بناء على شروط، مألوفة في التقليد اليوناني-الروماني، والتي

---

[1] انظر: البلاذري، *بلدان*، ص ٢٠١؛ ترجمه إلى الانكليزية فيليب ك. حتي تحت عنوان، *The Origins of the Islamic State*, New York 1916, vol. I, pp. 315–16 (ما عدا الجملة الأخيرة).

[2] القرآن ٢:٢٧٩، *فأذنوا بحرب*؛ انظر: Lane, *Lexicon*, vol. I, p. 42 A, s.v.adhina .

تم اتباعها بوضوح. ويتبين لنا هنا أن هذه كانت عبارة عن اتفاقيات مكتوبة، عقدت على أساس من رسالة استسلام مكتوبة.

وبحسب ما لاحظنا سابقاً[1]، تفيد مصادر إسلامية أن مثل هذه الاتفاقيات كانت قد كتبت بالفعل في أيام النبي. وهكذا، ففي حالات منها حالة الطائف[2]، والبحرين[3]، وآيلة[4]، والجرباء ومكنة[5]، ونجران[6]، وصيغة الاتفاقية هي *كتاب*، أي وثيقة. وفي حالة مكنه، وتحديداً نجران، وضعت اتفاقيات تفصيلية على نحو خاص. مع ذلك، ولم تكن هذه الاتفاقيات تشتمل على مصطلحات تميّزها من الاتفاقيات اللاحقة، ويبدو أن ذلك يشير إلى أنه في تلك المرحلة المبكرة لم يكن التقليد، الذي كان شائعا خارج شبه الجزيرة العربية، قد تسلل بعد إلى الثقافة العربية كما فعل في وقت لاحق، زمن الغزو.

النسخ الحقيقية عن الاتفاقيات:

غالبا ما يذكر الأدب الإسلامي الأولي وجود نسخ عن هذه الاتفاقيات، وهنالك من يزعم أن بعض النسخ التي يستشهد بها قد تم نسخها عن تلك النسخ. وهكذا، يقول البلاذري فيما يخص اتفاقية المكنة: " وَأَخْبَرَنِي بَعْضُ أَهْلِ مِصْرَ، أَنَّهُ رَأَى

---

[1] انظر آنفاً.

[2] البلاذري، *بلدان*، ٨٦.

[3] انظر: أبو عبيد، *أموال*، ص ص ٢٠-٢١، فقرة ٥٢ (= *أموال*، تحقيق عمارة، ص ٩٢، فقرة ٥٢). البلاذري، بلدان، ص ٧٩.

[4] البلاذري، *بلدان*، ص ٥٩ : الاتفاقية التي أعطاها النبي لأهل أيلة سميت آمنة: هذه أمنة من الله ومحمد النبي ورسوله ليحنة بن روبة وأهل أيلة. انظر: ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد الثاني، ص ٤١؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، *السيرة النبوية*، المجلد الرابع، بيروت ١٩٧٦، ص ٣٠

[5] البلاذري، *بلدان*، ص ص ٥٩ – ٦٠.

[6] السابق، ٦٥-٦٦.

كِتَابَهُمْ بِعَيْنِهِ فِي جِلْدٍ أَحْمَرَ دَارِسِ الخَطِّ ، فَنَسَخَهُ وَأَمْلَى نُسْخَتَهُ "[1]. أما بالنسبة لنسخة الاتفاقية مع نجران، فيخبرنا البلاذري أن الحسين سمع من يحيى بن آدم أنه قال: " أخذت نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجران من كتاب رجل عن الحسن بن صالح "[2]. وعلى الرغم من أنه لا ينبغي أن تؤخذ هذه التقارير على قيمتها الظاهرية، إلا أنها تشير إلى أن الوجود الفعلي للنسخ الخطية أمر مفروغ منه.

بالإشارة إلى وجود اتفاقيات مكتوبة في مصر، يستشهد ابن عبد الحكم برواية باسم عبيد الله بن أبي جعفر، الذي قال إن هنالك ثلاثة أشخاص احتفظوا بنسخة من *العهد* مع عمر، فيقدّم أسماءهم ومناطق إقامتهم[3]. كما يورد أيضاً رواية مناقضة منقولة عن طريق زيد بن أسلم مضمونها أن عمر كان بحوزته " صندوق خشبي " (*تابوت*) وضع فيه كل الاتفاقيات التي أبرمها، ولم يكن هناك اتفاقية من مصر[4].

يوضح هذا التناقض بما يكفي أن المعلومات المتعلقة بهذه النسخ غالباً ما كانت غير موثوقة. لكن يؤكّد مع ذلك على حقيقة أن هذه الاتفاقيات كانت مكتوبة فعلاً، وأنه كان متوقعاً أن يحتفظ الطرفان على حد سواء بالوثائق.

تلاحظ القاضي أن الروايات المتعلقة بنسخ مكتوبة عن هذه الاتفاقيات لا يمكن لها أن تفيد كدليل على وجود هذه النسخ، وتعتقد أن بعض الاتفاقيات المبرمة كانت على الأقل اتفاقيات شفوية[5]. مع ذلك، ينبغي أن يعاد النظر بهذا الموقف الحذر في ضوء التقليد الذي كان سائداً في الشرق الأدنى: وكما هو مبين أعلاه، فإلى جانب الوثائق الرسمية المتبادلة من الجانبين، فإن نسخاً إضافية من الاتفاقية كانت تُصنع

---

[1] السابق، ص ٦٠.

[2] السابق، ص ٦٤ – ٦٥.

[3] ابن عبد الحكم، *فتوح مصر*، ص ٨٥.

[4] السابق، ص ٨٩.

[5] قاضي، *مدخل*، ص ٢٠٣، ٢١٣.

بالفعل حيث كان يحتفظ بها الطرفان على حد سواء من أجل الاستعمال الإداري. وهكذا، ورغم أننا لا نستطيع بالطبع أخذ كل هذه التقارير بقيمتها الظاهرية، لا يمكن الشك في أن نسخاً من الاتفاقيات كانت موجودة، وقبل كل شيء لأن سكان المدينة التي حصلت على اتفاقية كانوا يحفظون النسخة الأصلية والنسخ المكررة عنها، لأن هذه كانت تستعمل كبوليصة تأمين خاصة بهم. وهذا لا يستبعد إمكانية أن تكون الاتفاقيات شفوية في حالات استثنائية بدلا من أن تكون مكتوبة. وهذا يجب أن يكون صحيحاً، خلال الفترة البيزنطية وكذلك خلال الغزو العربي، في الحالات التي يحصل فيها الاستسلام بعد قتال عنيف فهذا الاستسلام لا يبقي إلا على حياتهم، أو في حالات متطرفة في لا أهميتها أو في المناطق الهامشية. مع ذلك، فمن الواضح أن الاتفاقيات المكتوبة كانت هي القاعدة.

لاحظت القاضي، في الواقع، أن هذه الاتفاقيات كانت تتجدد عندما يتم تعيين حاكم جديد، أو عندما يصل خليفة جديد إلى السلطة[1]. وهذا، أيضاً، يتماشى مع النموذج اليوناني-الروماني، حيث كان يجب تجديد الاتفاقيات عند وفاة أحد الطرفين[2]. وتورد القاضي عدة أمثلة: منها حاكم مصر الجديد ، ويزيد بن عبد الله الحضرمي، جدّد اتفاقيتي برقة وأنطابولوس. وفي صيرورة التجديد، أحضر ابن ديّاس النصراني القبطي الاتفاقية السابقة له (*أتاه بكتاب عهدهم*)[3]؛ أما *البقط* النوبية والاتفاقية مع الرها فقد جددهما عمر بن عبد العزيز[4]. في حالة كل من الرها وبرقة-

[1] السابق، ص ٢١٧ – ٢١٨.

[2] انظر آنفاً.

[3] قاضي، *مدخل*، ص ٢١٧؛ انظر: أبو عبيد، *أموال*، ص ١٤٦، فقرة ٤٠٠ (= *أموال*، تحقيق عمارة، ص ٢٣٥، فقرة ٤٠١). فيما يخص *البقط* النوبية، انظر سابقاً.

[4] قاضي، *مدخل*، ص ٢١٧؛ انظر: أبو عبيد، *أموال*، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، فقرة ٥٢٠ (= *أموال*، تحقيق عمارة، ص ص ٢٠٧-٢٠٨، فقرة ٥٢٠). الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٥٩٣. فيما يخص *البقط* النوبية، انظر سابقاً.

أنطابولوس على حد سواء، كان السكان المحليون هم الذين صنعوا نسخة عن الاتفاقية (في الرها كان أسقف المدينة هو الذي طلب منه صنع نسخة). الشيء نفسه ينطبق على تفليس، التي قام ناسها بإحضار الاتفاقية التي أعطاها لهم حبيب بن مسلمة إلى الجرّاح بن عبد الله الحكمي، الذي جدّدها لهم[1]. تستنتج القاضي أن المسلمين في أيام عمر وعثمان لم تكن لديهم المنظومة الإدارية المتطورة بما يكفي لأن تسمح للسلطات أن تحتفظ بنسخة، فمن ثمَّ كانوا يعتمدون على النسخة التي كان يحتفظ بها المغزوون[2]. لكن هذا ليس هو ما يحصل بالضرورة. فأغلب الظن هو أن المعنيين بمسألة الذّمية كانوا يرغبون ببساطة أن يتأكدوا أن ما يتم تجديده هو النسخة ذاتها بالفعل، في حين أن الحاكم أو الخليفة الذي كان يجدد النسخة كان يتفقد هذه الشروط قبل توقيع الاتفاقية الجديدة. وإذا أردنا أن نحكم على الأمر من خلال الاتفاقيات التي ذكرها البلاذري والطبري وأبو عبيد، فلابد من أن نسخاً وفيرة من هذه الاتفاقيات كانت موجودة. أما وقد قلنا ذلك، فمن غير المحتمل بالطبع أنَّ كل الاتفاقيات قد جددت بحماسة. بدلاً من ذلك، يمكن الافتراض أن هذا حدث في كثير من الأحيان عندما تكون ثمة قضايا ذات الصلة في متناول اليد تدفع أحد الطرفين أو الآخر إلى الإصرار على تجديد العقد.

وحقيقة أن الاتفاقيات الأصلية كانت تعتبر وثائق ملزمة قانونياً إنما تتضح من حادثة وقعت في دمشق حوالي عام ٨٠٠ م. رواها ابن عساكر[3]. إنه يستشهد بابن المعلا (مات عام ٨٩٩/٢٨٦)[4] الذي ذكر أنه قرأ وثيقة (*كتاب سجل*) كتبها القاضي

[1] البلاذري، *بلدان*، ص ٢٠١-٢٠٢
[2] السابق، ص ٢١٧.
[3] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ٣٥٤ – ٣٥٥.
[4] السابق، المجلّد السادس، ص ١٩ – ٢١.

يحيى بن حمزة (مات عام ٧٩٢/١٧٦)[1]. وتروي الوثيقة كيف جاء مسيحيو دمشق إلى القاضي يزعمون أن المسلمين استولوا على كنائسهم (*غلبوهم على كنائسهم*)؛ وطلبوا منه الإيفاء بالعهد الذي أعطي لهم، والاتفاقية (*كتاب*) المكتوبة لهم من قبل خالد بن الوليد. استشهد القاضي من ثم بالاتفاقية التي صنعوها هم. فحص الاتفاقية فوجد أنها اتفاقية لهم (*وقرأت كتابهم فوجدته خاصة لهم*)، كما انه فحص الجزية وتأكد من أنها كانت في الواقع جزيتهم على نحو سليم. وما أن استشعر بالرضا، حتى قضى بأن الناس الذين رفعت دعوى ضدهم يجب أن يرجعوا الممتلكات نفسها لهم إن كان ذلك ممكناً، أو إذا لم يكن كذلك، يجب تعويضهم بشكل مناسب. الرأي نفسه أعرب عنه أيضاً أبو يوسف في *كتاب الخراج* والشافعي في *كتاب الأم*[2]؛ حيث أصرّ الإثنان على حد سواء أن العهود وثائق ملزمة قانونياً. وهذا ملفت على نحو خاص إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن الاتفاقيات كانت أولاً وقبل كل شيء وثائق لضمان حماية *الذّميين*: حياتهم، وممتلكاتهم الشخصية والعامة، وحرياتهم الدينية. في الواقع، وكما سنثبت في الفصل التالي، ففي زمن أبي يوسف ويحيى بن حمزة قاضي دمشق، بدت هذه الاتفاقيات غالباً انتهاكاً لحقوق المسلمين. مع ذلك، فقد كانت تتمتع باحترام السلطات الإسلامية.

بناء الاتفاقيات:

أثبتت القاضي بالفعل أن هيكل الاتفاقيات موحد، وعادة ما يشمل أكثر العناصر الآتية: البسملة؛ وأسماء من يعطي / أو يعطون والمتلقي / أو المتلقين للأمان. والإقليم المتضمن به؛ والاشتراطات؛ والشهود؛ والكاتب؛ والتاريخ؛ والتوقيعات؛ وفي العديد من الحالات، الختم. وتلفت القاضي الانتباه إلى أن توحيد

---

[1] السابق، الفصل الرابع والستون، ص ١٢٥ – ١٣٥.
[2] انظر الفصل الثاني.

الهيكلية يدعم صحة الوثائق[1]. والواقع أن هذا الهيكل القانوني الرسمي للاتفاقيات إضافة إلى تطورها وتعقيداتها، جعلها محط شك بالفعل في أعين كثيرين، لكنه لم يكن في الواقع اختراعاً متأخراً عفا عليه الزمن لفقهاء مسلمين، بل تكييف لتقليد شرق أوسطي عام، خاصة التقليد اليوناني-الروماني في الشرق.

كما رأينا أعلاه، ففي الفترة البيزنطية كان يتم بالفعل كتابة الاتفاقيات الرسمية، وتؤرّخ، ويشهد عليها الشهود، وتمهر بالتواقيع، وتختم؛ ومن ثم يصنع عنها نسخ لكلا الفريقين. وعادة ما كانت تتضمن قائمة مفصلة من الشروط، إضافة إلى شروط الصلاحية. بدلا من جعلها عرضة للشك والريبة، فإن هيكل الاتفاقيات الإسلامية، فضلاً عن انتظاميتها، إنما يؤكدان صلتها بالمعاهدات القديمة ويدعمان صحتها.

سمات الاتفاقيات:

تشمل النسخ الموجودة من الاتفاقيات التي أبرمها المسلمون عدة عناصر اشتركت فيها مع المعاهدات في الشرق الأدنى قبل الإسلام.

صيغ الأيمان:

كانت الآلهة هي من تشهد على المعاهدات القديمة، وكانت تضمن عبر الابتهالات إلى الآلهة، والأيمان، واللعنات[2]. وفي اتفاقيات إسلامية عديدة نجد الصيغة، " شهد الله وملائكته "[3]، أو " شهد الله وملائكته، وكفى بالله شهيداً "[4]. وفي حالات أخرى عديدة، *الذّمة ليست ذّمة المسلمين بل ذّمة الله ورسوله*. هذا على

[1] القاضي، *مدخل*، ص ٢٢٣ - ٢٢٨.

[2] Phillipson, *Law and Custom*, vol. I, pp. 385–90. ٢٠٣.

[3] انظر نسخ اتفاقية الرها الثلاث: قاضي، *مدخل*، ص ٢٥١؛ انظر: Cohen, 'Pact of ' Umar', p. 143.

[4] قاضي، *مدخل*، ص ٢٥٦ (طفليس)؛ انظر أيضاً ص ٢٥٩ (بعلبك) : شهد الله وكفى بالله شهيداً.

سبيل المثال ما كانت عليه الحال في الاتفاقية مع مصر[1]. *على ما في هذا الكتاب، عهد الله وذمته وذّمة رسوله* "، *وعهد الخليفة، أمير المؤمنين*، وكذلك حماية المؤمنين، هي الضمانات[2].

إدخال الآلهة يبدو أكثر بروزاً للعيان في حالة البقط النوبية كما أوردها البلاذري؛ في حالة خرق المعاهدة:

برئت منكم هذه الهدنةوالأمان وعدنا نحن وأنتم على سواء حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين.علينا بذلك عهد الله وميثاقه وذمته وذّمة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذّمة المسيح وذّمة الحواريين وذّمة من تعظمونه من أهل دينكم وملتكم.الله الشاهد بيننا وبينكم على ذلك[3].

هنا تبدو الحاجة إلى أن يتم ضمان العهد من خلال قسم ملزم لكلا الطرفين، حيث كل يقسم بإلهه الخاص، مهمة وجديرة بالملاحظة على نحو خاص.[4] لا بد أن نلاحظ أيضاً أن التزام الإله بالمعاهدة كان أحد مطالب الطرف المستسلم الذي رأى في الأيمان، كما بُرهن آنفاً، جزءاً لا يتجزأ من الاتفاقية، والذي كان يضمن تنفيذها.

---

[1] ربما الإشارة إلى بابل\منفيس؛ انظر أيضاً: ٢٠٦ . Probably referring to Babylon/Memphis (Manf). See A. D. Beihammer، *Quellenkritische Untersuchungen zu den ägyptischen Kapitulationverträgen der Jahre* 640–646, Vienna 2000, p. 64, n. 156.

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٥٨٨ – ٢٥٩٩؛ من أجل نسخة إنكليزية، انظر: H. A. Juynboll, annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and, Egypt*، Albany 1989, p. 171 vol. XIII: ,

[3] المقريزي، *خطط*، المجلّد الأول، ص ٢٠٠.

[4] في عهد المدينة، تنتهي المعاهدة بالجملة التالية: وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه. انظر: ابن هشام، *كتاب سيرة رسول الله*، تحقيق، F. Wüstenfeld, Göttingen 1858, vol. I, part 1, pp. 343.

كما قيل سابقاً، لم تعد الآلهة تشهد على كثير من المعاهدات في الحقب المتأخرة الرومانية والبيزنطية[1]. وهذا ينطبق أيضاً على الاتفاقيات الإسلامية، والتي تكتفي بوضع الابتهال *بسم الله* بوصفه افتتاحاً للوثيقة.

الشروط:

يمكن تقسيم الشروط نفسها إلى صنفين مختلفين، يبدو أن لكل واحد منهما أصوله في التقاليد القديمة المتعلقة "بمعاهدة الاستسلام" و "معاهدة التابع".

"*معاهدة الاستسلام*"[2]. ويمثل هذا الأنموذج الاستسلام الكلي لسكان المدينة، التي سيحكمها المسلمون من زمن توقيع الاتفاقية فصاعداً. إنها موجودة في معظم الاتفاقيات بشأن المدن في مصر وسوريا وبلاد ما بين النهرين، بما في ذلك الاتفاقيات المتعلقة بالرها[3]، ودمشق، ومصر[4]، والحيرة، وأردبيل، وبيهكوباذ، وبعلبك، والقدس، واللد، وفلسطين، ويبدو أنها منبثقة من الأنموذج الروماني-البيزنطي. إنها في الأساس *كتاب أمان* أساسا يتم فيه تعداد التزامات الحماية التي كان سيأخذها المسلمون على عاتقهم، بما في ذلك (في توليفات مختلفة) حماية سكان المدينة وسلامتهم، وأطفالهم، والرهبان، والكهنة، والأملاك، والمطاحن، والكنائس، والأديرة، والصلبان؛ والالتزام بالسماح لهم بالتمسك بعادات أجدادهم، وعدم إكراههم على قبول الإسلام[5]، في مقابل دفعهم *للجزية*.

---

[1] لكن كانت توضع في معابد الآلهة؛ انظر: Johnson et al . *Statutes*, nos. 53, 54.

[2] من أجل المعاهدات؛ انظر: قاضي، *مدخل*، ملحق.

[3] هنالك ثلاث نسخ ترد في النص (انظر السابق، ص ٢٥١). اثنتان هما " اتفاقيات استسلام " أنموذجية، في حين أن نسخة البلاذري (*بلدان*، ٢٠٧)، تتضمن أيضاً طلب إصلاح الجسور وإرشاد الظالين.

[4] انظر الهامش ٢٠٧.

[5] من أجل الحالتين الأخيرتين، انظر: القاضي، *مدخل*، ص ٢٥٩ — ٢٦٠.

في بعض الحالات تتم الصياغة ببساطة على النحو الآتي: " لكم الذّمة وعليكم الجزية "[١]. أو في حالة الحيرة: " عقد اتفاقية معهم مقابل مبلغ ١٩٠٠٠٠ درهماً ... و حمايتهم: " *عاهدهم على تسعين ومئة ألف درهم ... وعلى المنعة* ". وهذا المبلغ كان سيُدفع على أساس سنوي. إضافة إلى ما سبق، تقول الاتفاقية صراحة إنهم إذا لم يحموا كما وعدوا، فهم ليسوا بحاجة لأن يدفعوا ما عليهم حتى تستعاد حمايتهم[٢].

هذا النموذج لا يطلب، في الواقع، أي شيء من المدينة المستسلمة غير الإقرار بالحكم الإسلامي في صيغة دفع *الجزية*، في حين أن التزامات المسلمين في معظم الحالات (لكن ليس في الحالتين الأخريين) تذكر بالتفصيل. هذه الاتفاقيات، التي كانت على الأرجح أقصى ما تتمناه أي مدينة مستسلمة، موثقة في التقليد اليوناني-الروماني.

سبق وذكرنا المعاهدة بين روما وفاروس التي أعيد بموجبها المدينة polis، أعراف الأجداد، والأراضي إلى مواطني فاروس في أعقاب deditio خاص بهم[٣]. اتفاقية مشابهة ترد في رسالة من القنصل غنايوس مانيليوس فولسو Gnaeus Manilius Vulso عام ١٨٩ قبل الميلاد لسكان هراقلية Heraclea. وبعد هزيمة أنطيوخس الثالث في معركة ماغنيزيا عام ١٩٠ قبل الميلاد، تم نقل أجزاء كبيرة من آسيا الصغرى من الحكم السلوقي إلى الحكم الروماني. ومنحت المدن التي استسلمت لروما قبل هذه المعركة حريتها، وأراضيها، وقوانينها[٤]. وضع مجلس الشيوخ الروماني

---

[١] السابق، ص ٢٥١. بهقباذ.

[٢] السابق.

[٣] انظر الفقرة ١٧٤؛ انظر: ٢١٧ . Eckstein, 'Pharos', pp. 398–9.

[٤] من أجل هذا انظر: Donald W. Baronowski, 'The Status of the Greek Cities of Asia Minor after 190 BC, *Hermes*,119 (1991) , pp 450-63, esp. pp. 461-2, n.13. في مناسبات أخرى عديدة فإن استعادة الحرية، الأرض، والقوانين، تعقب هزيمة على يد روما أو deditio، فعلياً كان أم مأمولاً: Polyb.) 25.23. 4, 29.21.7, 31.31.7, 33.30.2, livy

المبادئ التوجيهية التي على أساسها عملت لجنة برئاسة فولسو Vulso عام ١٨٨ قبل الميلاد[1]. وعملية الاستسلام الموصوفة هنا مشابهة جدا لتلك المذكورة أعلاه (انظر "إجراءات الاستسلام ")، وكذلك الشروط المتفق عليها:

تحية من غنايوس مانيليوس Gnaeus Manilius ابن غنايوس Gnaeus قنصل الرومان، رئيس المبعوثين العشرة لمجلس هرقليا وشعبها. المبعوثون الخاصون بكم، دياس، وديِيس، وديونيسيوس، واناكسيماندر، ومنديموس، وموسكوس، وأرستيدز ومينا، هم رجال شرفاء مثلوا أمامنا، قدموا المرسوم الخاص بكم، وناقشوا شخصيا بنوع من التعاطف المسائل المنصوص عليها في المرسوم الخاص بكم، وحذفوا منه الآراء غير المحترمة.

نحن على استعداد جيد لجميع اليونانيين، ولأنكم جئتم لحلفنا (pistis)، فسوف نحاول أن نأخذ من الأفكار ما يناسب مصالحكم، لأننا دائماً نخطط بذكاء للحصول على بعض المنافع. نحن نتنازل لكم عن حريتكم(eleutheria) ، مثلما تنازلت مدن أخرى أيضاً عن حمايتها (epitropia) لأنفسها لنا، ويسمح لها بالحفاظ على جميع ممتلكاتها تحت سيطرتها؛ ونحن نسمح لكم أن تحكموا أنفسكم على وفق القوانين الخاصة بكم (kata tous hemeterous nomous) وسوف نحاول في المسائل الأخرى البحث عن منفعتكم وتعزيز المصالح الخاصة بكم في جميع الأوقات. نحن نقبل منكم هداياكم وتعهداتكم (pisteisphilanthropa kai) وسوف

18.44.2) , 33.32.5 (Polyb. 18.46.5), 37.54.26, 38.44.4, 45.29.4; Polyb. 36.4.4. في كل حالة، فإن نيّة الإعلان الروماني أو نتيجته كانت ضمان استقلالية الجماعة، الخاضعة إلى حد ما لوصاية الرومان. حول إعادة روما الحرية للشعوب المستسلمة أو المهزومة، انظر: Dalheim، *Struktur*، pp. 69–98.

(1) Baronowski, 'Status', p. 452, citing Polyb. 21.46.8–10. ٢١٩.

نحاول أن لا يتم تجاوزنا في الفضائل المتكررة. أرسلنا لكم لوسيوس أوربيوس كي يكون قيّماً على مدينتكم وإقليمكم، فلا يتحرّش بكم أحد. وداعاً[1].

هنالك بالطبع اختلافات كبيرة بين هذه الرسالة والاتفاقيات الإسلامية. فهذه الرسالة بيان موقع من جانب واحد وليست اتفاقية موقعة من طرفين. ليس هنالك ذكر لمبلغ يجب أن يدفع بشكل منتظم (مثل *الجزية*)؛ ومع أنه من غير المرجح للغاية أن تكون المدينة قد أعفيت من دفع الضرائب، فالإعفاء لم يذكر صراحة. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الفروقات، يمكن العثور على عدة عناصر أساسية من هذه الرسالة في اتفاقيات *الأمان*. فكما هي الحال في العديد من اتفاقيات *الأمان*، يُعطى الالتزام الروماني في الرسالة كردٍ على السفارة الرسمية التي قدمت مرسوماً صادراً عن مجلس المدينة وناقش طلباتها مع ممثلي الغزاة. وينص المرسوم على أن مواطني هراقليا يطلبون من الرومان *الpistis* أو *fides*، داعمين هذا الطلب بالعطايا. من جانبهم، فالحكام الجدد، الذين تمنوا أن يكونوا صالحين، أعطوا ضمانات للسكان حول حريتهم (المفترضة)[2]، وممتلكاتهم، وحقهم في حكم مدينتهم على وفق قواعد خاصة بهم، تماماً كما سيفعل المسلمون لاحقاً في الكتاب *أمان*. كذلك فقد عبّر الغزاة الرومان عن التزامهم، تماماً كما كان المسلمون يفعلون، بالدفاع عن أتباعهم الجدد. وعلى النقيض من المسلمين، عين الرومان حاكماً رومانياً على المدينة (وكلّه باسم 'الحرية').

وعلى الرغم من وجود فجوة كبيرة في الوقت بينهما، فالتشابه في الشكل والمضمون بين هذه الرسالة ووثائق *الأمان* مثير للإعجاب تماماً. مع ذلك، ففي حين أن هذه الرسالة وغيرها من وثائق أخرى عديدة من القرن الثاني ق.م. كان قد تم

(1) انظر: W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecorum* (SIG), 3rd ed, vol. II, Leipzig 1915–17, no. 618; trans. in Johnson et al., Statutes, no. 23.

(2) وهذا يشبه ما ندعوه " حكماً ذاتياً " كان لهذه المدن في ظل الحكم السلوقي. انظر: Baronowski, "Status".

حفظها لحسن الحظ، فأنا لا أعرف وثائق رسمية كهذه من أواخر أيام الإمبراطورية الرومانية التي جرى حفظها لنا. رغم ما سبق، ثمة ما يكفي من الأدلة من التواريخ التي استشهد بها آنفاً والتي تبرهن على أن الآلية ذاتها ظلت قيد الاستعمال. وكما رأينا، فإن المصطلحات ذاتها، بما فيها الـ *deditio, pistis / fides*، *conditiones, pactum/sponsio, homologia, pax, foedus, restitutio,* ومعادلاتها أو الترجمات المستعارة باللغة اليونانية واللغة السريانية ظلّت مستعملة، وهنالك أمثلة عديدة على تفاوضات قادت إلى مصطلحات واتفاقيات تتبع الأنموذج الروماني. فالسفارات تتبادل الرسائل، والشروط متواصلة في وجودها خطيّاً في الوثائق والرسائل، والاتفاقيات تختم بالأيمان المعظمة.

في حالة المعاهدات مع الساسانيين، لدينا معلومات بشأن الشروط ذاتها، وفي العديد من الحالات تصف المصادر شروط المعاهدة بالتفصيل. أما فيما يتعلق بالمدن المستسلمة، فالمصادر ليست سخية؛ لأنها لا توردُ وصفاً تفصيلياً لمضمون الاتفاقيات في الوقت الذي يمكن أن نشهد فيه على استمرارية الأنموذج. وهذا ليس مستغرباً فمسح المصادر المكتوبة في الحقبة الجمهورية يمدّنا، كما تفعل المصادر المتأخرة، بكمية ضخمة من التقارير فيما يخص الاتفاقيات، لكنه لا يعطينا النصوص، أو المحتوى الكامل للاتفاقيات، كما تفعل النقوش[1].

بالمقابل، تظهر في التقارير، العناصر الرئيسية للاتفاقيات، بما في ذلك ضمان حياة المدنيين، وممتلكاتهم، وحقهم في العيش على وفق قوانين أجدادهم من دون أي تدخل، إضافة إلى دفع المال بشكل أو آخر.

---

[1] انظر: Polybius, *Histories*; Diodoros Siculus, Dio Cassius, *passim*.

قد يكون هذا مدعوماً بأنموذج مختلف إلى حد ما، لكنه ذو صلة، ويتعلق أيضاً بحماية حقوق المجتمع المدونة في ملحق المعاهدة البيزنطية الفارسية لعام ٥٦٢، التي يستشهد بها ميناندر الحامي Menander Protector. وتتعلق الوثيقة بحقوق المسيحيين النسطوريين الذين يعيشون في ظل الحكم الفارسي. وبعكس الحالات السابقة التي نوقشت حتى الآن فهذه ليس اتفاقية استسلام، بل فقرة تسعى لتأمين الحقوق الدينية لطائفة تعيش لتوها في ظل الحكم الساساني. مع ذلك، فهي تعكس على ما يبدو الجملة الكلاسيكية المركزية في اتفاقيات الاستسلام، والتي سمحت للمواطنين المستسلمين بأن يعيشوا على وفق قوانين أجدادهم (باليونانية *kata tous patrious nomous*؛ بالسريانية *ناموسهن*)، ومن ثم العودة إلى حياتهم من دون أي انقطاع أو تغيير كبيرين[1].

عندما تم الاتفاق على هذه المسائل والتصديق عليها، تحولت إلى بحث مستقل لوضع المسيحيين في بلاد فارس. وتم الاتفاق على أن يتمكنوا من بناء الكنائس والعبادة بحرية وإنشاد تراتيلهم من دون عوائق ، كما هي عادتنا (*kata nenomistain hemīn*). علاوة على ذلك، لن يكونوا مجبرين على المشاركة في عبادات المجوس أو أن يصلّوا رغما عنهم للآلهة التي يؤمن بها الميديون. ومن جانب المسيحيين كان عليهم أن لا يغامروا بتحويل المجوس لإيماننا. واتفق أيضا على أن المسيحيين سيسمح لهم بدفن موتاهم في قبور، كما تتطلّب عاداتنا[2].

الحق في حرية العبادة وفقا لأعرافهم (*nomos*) موجود في معظم اتفاقيات *الأمان* (على سبيل المثال، *الأمان* لكم، ولأطفالكم، ولعائلاتكم، وللأديرة الخاصة

---

(1) انظر آنفاً.

(2) Blockley, ed. and trans., *MenandertheGuardian*, pp. 74–7.

بكم، ولبيوت صلاتكم، ولدينكم (*ملة*\دين) ولصلاتكم)[1]. وتعبير nomos/nomoi يُترجم حرفياً في كثير من الاتفاقيات بمصطلح *ملل وشرائع*[2]. ويبدو في الواقع أن هذا أخذ محل " عادات الأجداد " (*patrioi nomoi*) السابقة.

يبدو أن أوجه التشابه بين النموذج اليوناني-الروماني والنموذج الإسلامي " لمعاهدة الاستسلام " ككل، لافتة للنظر بما يكفي لإثبات التشابه بين الاثنين على نحو مقنع.

"*معاهدة التابع*". ويقر هذا النموذج باستمرارية القيادة المحلية تحت السيادة الإسلامية. وشاهدنا عليها اتفاقيات منطقة إيران، بما في ذلك جرجان، وطفليس، وماه دينار، وماه بهراذان، أصفهان، والري، وقوميس، وطبريستان وجيلجيلان، وأذربيجان، ومروروذ، وأرمينيا، وحرات مع بغذيس وبشنج، وموكان. ويشمل جميع العناصر من النموذج السابق، كما يحتوي على مزيد من الشروط المفروضة على السكان المغزوين لا على المسلمين الغزاة، مضفياً على الاتفاقية طابعاً أكثر تبادلية.

وتشمل هذه الشروط عدة التزامات: (١) تقديم النصح الصادق والمساعدات العسكرية للمسلمين (*ولنا نصيحتكم*[3]؛ *على أعداء الله*؛ *ولنا نصحكم ونصركم*[4]؛ *وإن عليك نصرة المسلمين وقتال عدوهم*)[5]، أو، في صيغة أخرى، تقديم النصح

---

(1) هذا يظهر في تنوعات مختلفة في *الأمان* لمصر، كما يظهر عند أبي عبيد، الطبري، وياقوت: انظر القاضي، *مدخل*، ص ٢٥٦ – ١٢٥٧ أو طفليس عند أبي عبيد، البلاذري، الطبري، وياقوت. انظر السابق.

(2) انظر مثلاً: حالة جرجان، السابق، ص ٢٥٥؛ ماه دينار، السابق، ص ٢٦٠؛ ماه بهرذان، السابق، ص ٢٦١؛ قومس، السابق، ص ٢٦٣؛ أذربيجان، السابق، ص ٢٦٤؛ موقان، السابق، ص ٢٦٦.

(3) انظر: Lane, *Lexicon*, p. 1799, col. 3.

(4) قاضي، *مدخل*، ص ٢٥٦؛ طفليس.

(5) السابق، مروروذ.

وحسن الضيافة (*ولا يغيّر شيء من ذلك ما أدوا ونصحوا وكروا المسلمين*)[1] وعلى أن ينصحوا ولا يغشّوا، أي تقديم المشورة وعدم إخفاء أي شيء[2]؛ ٢٣٣ (٢) أن يكونوا أوفياء (*وعلينا الوفاء*)[3] (٣) أن يعملوا كمرشدين للمسلمين (*إرشاد الطارق؛ وإرشاد ابن السبيل؛ وهداية الطارق؛ ودلالة المسلم*)[4]؛ (٤) استضافة المسلم إن كان بحاجة لذلك (*قرة المسلم المحتاج*)[5] (٥) ورعاية الطرق والجسور في مناطقهم (*أن يصلحوا جسورنا*[6]؛ *إصلاح الطرق*)[7].

البنود المتعلقة بالولاء، والمساعدات العسكرية، والمساعدات الإضافية، وعودة الفارين، والالتزام بأن يدلوا على الطريق تظهر في معاهدات الشرق الأدنى القديمة[8]. هذه العناصر شائعة أيضا في التحالفات الدفاعية التي أقيمت في الحقبتين الهلنستية والرومانية، غالباً بين مدن من رتب متعادلة (*isopoliteia*)، التي تَعِدُ

---

[1] السابق، طفليس.

[2] السابق، ص ٢٦٣، قومس.

[3] السابق، ص ٢٦٦، موقان.

[4] السابق، ص ص، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٦.

[5] السابق، ص ٢٥٧ ، طفليس.

[6] السابق، ص ٢٥١ (الرها)؛ ص ٢٦٠ (الرها، نسخة أخرى).

[7] السابق، ص ٢٦١ (ماه بهراذان)؛ تقول معاهدة هرات: " وإصلاح ما تحت يديه "، السابق، ص ٢٦٥؛ ٢٦٥؛ انظر أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٣٨ .

[8] انظر: James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. ترجمة وتحقيق، W. F. Albright et al., Princeton 1969 (hereafter ANET), pp. 203–5. المعاهدة بين مرسلس الملك الحثي ودوبي-تسوب العموري؛ المعاهدة بين سوبلوليماس الحثي وأزيراس الأموري؛ Sefire III (٧٥٠ ق.م. تقريباً) في J.A. Fitzmyer, The Aramaic Treaties of Sefire, rev. edn, Rome 1995, pp. 137–41 (= *ANET*, p. 660–1)؛ معاهدات التابع لإزرهدون، *ANET*, pp. 534–41. رغم الفوارق الموجودة – التي ترجع إلى الزمن الطويل للغاية – فالتشابه المفلت بين المعاهدات الحثية، والآشورية، والآرامية كانت قد لاحظه وناقشه باحثون كثيرون. من أجل مسح لهذه الأمور، انظر: Fitzmyer, *Treaties*, pp. 16

إحداهما الأخرى بالمساعدة في حالة العدوان أو الحرب (*symmachia*)[1]، أو بين روما والمدن أو المقاطعات التي خضعت لحكم روما (*foedusiniquum*)[2]. وكما لوحظ أعلاه، فالمعلومات المتعلقة بالفترة البيزنطية ليست تفصيلية، إذْ لم تصل إلينا نسخ أو إصدارات عن المعاهدات. مع ذلك، فالمصادر تشير إلى أن هذا التقليد استمر في الوجود طوال الحقبة البيزنطية، وأن قضايا المساعدات والولاء العسكريين كان لها أثرٌ محوريّ في معاهدات مع القوط والهون[3]، وكذلك مع العرب[4].

مع ذلك، فإن حقيقة أن المسلمين استعملوا معاهدة التابع تحديداً في المناطق التي كانت في السابق جزءاً من الامبراطورية الساسانية، وليس في أي مكان آخر بقدر ما يمكننا الاستدلال، يمكنها أن تشير إلى أن النموذج المباشر كان نمط المعاهدات الذي يستعمله الشاهات الساسانيون في تعاملهم مع الأمراء الإقطاعيين[5]. وهكذا،

---

[1] انظر: Bengston, *Staatsverträge*, vol. III، المعاهدة بين رودس وهيربيتنا، ص ص ٣١٤ – ٣١٧، حيث أخذت المدينتان على عاتقهما التزاماً متبادلاً بأن تساعد إحداهما الأخرى بكل ما أمكنها من قوة في حال تهددت المدينتان، أو موانئهما، أو قواعدهما العسكرية، أو طرقهما، أو قوانينهما واستقرار الديمقراطية فيهما. كذلك تلتزم المدينتان بأن تتمنى إحداهما الخير للأخرى، وأن تظلا صديقتين وحليفتين دائماً. انظر سابقاً، من أجل أمثلة إضافية.

[2] انظر على سبيل المثال: المعاهدة بين روما وأتوليناس، Johnson *et al*, *Statutes*, no.24؛ روما وأنطيوخوس الثالث، السابق، رقم ٢٧؛ روما واليهود، السابق، رقم ٣٥؛ المعاهدة مع كنبدوس عام ٤٥ ق.م.، السابق، رقم ١١٠.

[3] انظر معاهدة عام ٣٨٢ مع القوط، ومعاهدة ٤٣٤ مع الهون، انظر السابق.

[4] انظر آنفاً.

[5] إن استعمال مصطلحات مثل " تابع " أو " إقطاعي "، المستعارة من أوروبا العصور الوسطى، يمكن بالطبع أن يسبب بعض الدهشة. لكن فيدنغرن أظهر الأمر على أنه مسوّغ. في هذه المسألة؛ انظر: Rubin, 'Nobility', p. 246, n، حيث يتم الاستشهاد بتعريف فيدنغرن وترجمته الموجود في عمله *FeudalismusimaltenIran*، Cologne and Oplanden 1967 ، ص ١٢، فقرة ١٠؛ والذي يرى أن الإقطاعية تتكوّن " من وجود طبقة محاربين ألزمت نفسها بالخدمة العسكرية؛ يُرمزُ لإطاعة طبقة المحاربين بطقس احتفالي، ويكون استثمار المحاربين الأفراد في تمليكهم عقاراً مقابل الخدمة

فإن هذا النوع من المعاهدات ربما كان يمثل الفرع الإيراني من أنموذج معاهدة-التابع.

الالتزامات الواردة في هذا النوع من المعاهدات تشير إلى أن الجهة المختصة حكمت إقليماً أوسع من مجرد مدينة ومناطق مجاورة لها. المزية الأكثر أهمية هي وجود جيش يمكن أن يكون عوناً للمسلمين؛ إضافة إلى ما سبق، فالمنطقة كانت تضم طرقاً وجسوراً (بالجمع)، وهذه سمة من سمات المنطقة وليس المدينة. لكن الأكثر أهمية هنا هو أن الغالبية العظمى من الأسماء المدرجة في هذه القائمة هي أسماء مناطق وليست أسماء مدن؛ أي، جرجان، وماه دينار، وماه بهراذان، وقومس، وطبرستان وجيلجيلان، وأذربيجان، وأرمينيا، وموكان، في حين أن أسماء المدن التي يجري ذكرها (طفليس، أصفهان، الري ومرورذ) هي على الأرجح عواصم مناطقها.

أظهر فيدنغرن[1] على نحو مقنع وجود وثائق ساسانية تحمل امضاءات تُمثل عقود تنصيب. فقد لاحظ فيدنغرن أن وثائق التنصيب الممهورة بالإمضاء والتي كانت تعطى للحكام الإقطاعيين إنما هي مذكورة في عدة مواضع من *شاه نامه* الفردوسي: وهكذا، فرستم يتحدث للشاه نيابة عن أولاد Aulad، طالباً منه على

العسكرية العقلية". انظر، على سبيل المثال، تحفظات Richard Frye، في عمله 'Feudalism in Sasanian and Early Islamic Iran'، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ٩ (١٩٨٧)، ص ١٣ – ١٨؛ مع أن يلاحظ انه لا لم يوجد بعد ما يكفي من أنواع التفسير أو من التعابير الجديدة لوصف المنظومة السياسية أو الاجتماعية أو الاثنتين معاً، ص ١٨؛ M. Shaki, 'Class System', *Encyclopedia Iranica*, vol. III, pp. 654–58.

(1) G. Widengren, 'Recherches sur le féodalisme iranien', Orientalia Suecana، 5) 1956)، pp. 79–182, at pp. 89–95.

نحو الوجوب أن يعطى أرض مازندران: "ويجب أن يسبغ على أولاد Aulad الرداء الشرفي للملك، وأن يُعطى قراراً وختماً (*عهد ومهر*)"[1].

بعد بضعة أسطر لاحقة نكتشف أن رستم هو الذي يمنح وثيقة كهذه كتبها الشاه: " كتبت يد الكاتب مرسوماً له [أي لرستم] على الحرير، بالمسك، والنبيذ والصبر "[2]. في هذا المرسوم حصل على عرش نمروز. سلسلة من التنصيبات المماثلة، منحت كلها من خلال وثائق كهذه، توصف لاحقاً في *الشاهنامه*، فعندما كان كاي-خسرو، على فراش موته، يمنح رستم مراسيم تتيح له تملك أراض: هي غاودرز، وغيف، وطوس. وهنا تبدو الكلمتان *منشور* و*عهد* يستبدلان في الاستعمال، وكل

---

[1] أبو القاسم الفردوسي، *شاه-نامه*، تحقيق جلال خالجي-متلاغ، نيويورك وكوستا مسا، ١٩٨٨-٢٠٠٨، المجلّد الثاني، ص ٦٢ (= فردوسي، *شاهنامه*، ترجمة فرنسية، J. Mohl, Tehran 1933 -6, (vol. I, p. 448.

الخط ٨٤٧: *كنون خل أت - ي شاه نخست يك-ي عهد- و مهر-ي بار-و-بار درست.*
كي تا زندا باشت بي- مازندران برستش كنند- أش هما مهتران.
إحدى المخطوطات الشهيرة *تجعل* " منشور " بدل" *مهر*": انظر المجلّد الثاني، ص ٦٢؛ فقرة ١٥. (في الترجمة الروسية يقال: " تسبغ عليه مرهوماً ملكياً موثقاً بختم ". الفردوسي، *شاهنامه*، إعداد: T. B. A. A. Starikov،Banu, A. Lahuti، موسكو، ١٩٥٧، المجلّد الأول، ص ٤٠٧) .
السطر ٨٤٨ - وهكذا فما دام حيّاً سيخدمه كل النبلاء في مازندران.
إضافة في إحدى المخطوطات (انظر: المجلّد الثاني، ص ٦٢، الفقرة ١٧) يمكن أن توضح معنى منح ومرسوم وختم.

يك-ي شاكر-ي نيك باشد تو-را	*فرستد هامي بازه-ي أندر-ك أرا*
سيكون خادماً طيباً لك	(أي لكافوس) سيواظب على إرسال جزية مناسبة.

[2] لفردوسي، *شاه-نامه*، المجلّد الثاني، ص ص ٦٣-٦٤ (= فردوسي، *شاهنامه*، المجلّد الأول، ص ٤٤٩).

من وصف الهدايا التي أعطاها كافوس لرستم، ص ٦٣، سطر ٨٥٩:

نبشتا ياكي عهد-ي تو بر حرير	*بي- موسكو- مي-و عو-د دست-ي دبير*

في ترجمة البنداري العربية (أبو القاسم الفردوسي، *شاه-نامه*، ترجمة الفتح بن علي البنداري، تحقيق عبد الوهاب عزّام، القاهرة ١٣٥٠\١٩٣٢): *ومنشور من حرير بالمسك السحيق*. مصطلح منشور يشير الى رسائل

عهد يختم بمهر من ذهب[1]. ويورد المؤرخان الأرمنيان موزيس ماكورين وتوماس ارتسروني عمليات تنصيب موثقة كهذه[2].

الموقع الأساسي للسادة الإقطاعيين في الامبراطورية الساسانية مبرز بوضوح في نقوش شاهبور الأول (حكم ٢٤٠ / ٢٤٣-٧٠ / ٧٣)[3] في حاجيأباد وكعبا-ي زاردشت[4]، إضافة إلى نقش بايكولي من نهاية القرن الثالث (٢٩٣-٢٩٤) حيث يظهر دائماً جنباً إلى جنب مع الشاه الرؤساء الإقطاعيون، والكبار، والنبلاء، والأمراء[5]. وقد أثبت بالفعل مؤخراً من قبل بارفانه بورشارياتي أن العائلات البارثية النبيلة ظلّ لها

[1] أبو القاسم الفردوسي، *شاه-نامه*، المجلّد الرابع، ص ص ٣٥٥-٣٥٨ (= فردوسي، *شاهنامه*، المجلّد الرابع، ص ٢٠١-٢٠٦)؛ انظر أيضاً: Ibn al-Balkhı, *Farsnamah*, ed. G Lestrange and R. A. Nicholson، لندن ١٩٢١، ص ٤٣، التي تصف كيف حرّر كاي كافوس رستم وأعطاه *عهداً*، يعطيه بموجبه زابلوستان وسستان.

[2] Moses Khorenats 'i, *History of the Armenians*، الكتاب الثاني، الفصل ٨٤، ترجمة: R. W. Thomson, Harvard، ١٩٨٠، ص ٢٣٦؛ حيث يقال: " ترادت، الذي أسرّته الأخبار، كتب مرسوماً بأن تكون له [مامغون] السلطة على [كل الأراضي] التي وعده بها وجعله أميراً ... ولقب المامغوني المشتق من اسمه"؛ Thomas Artsruni, *History of the House of Artsruni*k ed. and trans. R. W. Thomson, Detroit؛ ١٩٨٥، الكتاب الأول، الفصل السابع، ص ١١٦.

[3] حول تواريخ حكم شاهبور، انظر: R. Frye, 'The Political History of Iran under the Sasanians', in E. Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983، ص ١١٩.

[4] حول مكانة النبلاء في ظل الحكم الساساني؛ انظر: Rübin, 'Nobility. ٢٥١، ص ٢٤٣؛ من أجل النقوش؛ انظر: M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*، طهران ولايدن، ١٩٧٨، ص ٣٧٢-٣٧٨؛ Huyse, *Kāba-i-Zardušt*.

[5] H. Humbach and O. Skjaerv, *The Sasanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden. ١٩٧٨ – ١٩٨٣،

وزنها وكانت الأسر الساسانية تعتمد في الواقع على تحالفات مع هذه العائلات النبيلة طيلة مدة حكمها[1].

يسوق المؤرخ الأرمني سيبيوس سلسلة من الأحداث تثبت جيداً علاقة أرمينيا، التي كانت تقليديا دولة تابعة للإيرانيين، مع الشاه. لكن بيروز (حكم ٤٥٩ – ٤٨٤) كان يضطهد الأرمن؛ فثاروا عليه، ونشبت معركة كبيرة قتل فيها بيروز نفسه. أما ما يتبع فهو من وصف سيبيوس[2]:

عقد (كاوات)[3] معاهدة أيضاً من الأرمن، فاستدعي فاهان[4] إلى البلاط، وكرّمه غاية التكريم. وأضفي عليه موقع *مرزبان* البلد وإمارة الماميكونيان. وتلقى قسم الخضوع الكامل، وأعيد بسلام إلى بلده.

أقسم فاهان الأرمني النبيل بالخضوع للشاه، وحصل على معاهدة تابع تعيينه *مرزبان* لأرمينيا. عندما أخذ منصب *المرزبان* في وقت لاحق من الأرمن وأعطي للفرس ثاروا من جديد، " وحولوا تحالفهم إلى الإغريق "، وقام الإمبراطور البيزنطي جوستين الثاني (حكم ٥٦٥–٥٧٨)" بصنع يمين مع الأرمن، وأكد فيه على الاتفاقية ذاتها التي توصّل إليها الملكان – المباركان ترادات وقسطنطين[5]. وقد منحت هذا التعيينات بوثائق مكتوبة كما بيّنا سابقاً.

---

[1] P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, London 2007.

[2] Sebeos, *Armenian History*, vol. I, p. 5.

[3] هذا يشير إلى كافاذ (حكم ٤٨٨ – ٥٣١). وبحسب تاريخ لازار فقد عينه فالارش، الذي حكم قبل كافاذ، ٤٨٤–٤٨٨. ١٨. السابق، الفقرتان ١٨، ٢٦.

[4] *السبارابيت*، أو قائد القوات المسلحة، ينتمي إلى بيت ماميكونيان. انظر السابق، المجلّد الأول، ص ٤، فقرة، ١٨.

[5] السابق، ص ص ٦ – ٧؛ انظر أيضاً: P. Pourshariati, *Decline*، ص ١٢٦، حيث تستشهد بسيبيوس، *Armenian History*, vol. I, Pp. 43-44، في قضية مرزبانية أرمينيا الحساسة.

وهكذا وطدت دعائم الولاء السياسي للدولة التابعة بمثل هذه المعاهدات. ولا نعرف شيئاً عن محتويات هذه الوثائق. ومن المعقول جداً، مع ذلك، أنها كانت تتضمن التزامات مثل تلك المدرجة في ' نموذج ' معاهدة-التابع "، أي الولاء، والمساعدات العسكرية، والنصح، والضيافة.

وأغلب الظن هو أن سادة الأراضي الإقطاعيين، الذين كانوا معتادين على هذا المنظومة، عرضوا على المسلمين، حين غزاهم المسلمون، هذه النوعية من الاتفاقيات ذاتها. وهذا يتناسب تماماً مع معرفتنا بأن الأراضي التي عقدت اتفاقياتها بحسب أنموذج المعاهدة تابع، كان المسلمون قد عزوها بالفعل مع أنهم لم يحكموها ولم يديروها بأنفسهم بل واصلت القيادة المحلية إدارة أمورها كالسابق، ولكن هذه المرة بإشراف قضائي إسلامي. نستشهد الآن ببورشارياتي: " وهكذا، على حساب الساسانيين، راحت العوائل الحاكمة البارثية مثل *كوست – ي – خ أرسان وكوست- ي – أدوربادغان* تجنح للسلام الواحدة تلو الأخرى مع الجيوش العربية الغازية... بهدف الاحتفاظ بالسيطرة الفعلية على أراضيهم"[1].

لم يكن الأنموذج المستعمل في الاتفاقيات مع المسلمين موحداً بالكامل، فطلب توفير المساعدات العسكرية لا يظهر في جميع الحالات. وأغلب الظن أن هنالك نماذج مختلفة من معاهدات التابع (مثلاً تحالف مقابل معاهدة عدم اعتداء)، أو يمكننا أن نفترض أنه في بعض الحالات كان يجب تعديل الأنموذج. وهكذا، ففي بعض الاتفاقيات هناك طلب للمشاورة ليس إلا، على الرغم من أن المشورة الحميمة أو النصيحة تبدوان، بحسب الصياغة، على صلة بالقضايا العسكرية أيضاً (انظر أعلاه). إضافة إلى ذلك، هنالك على ما يبدو بعض الحالات التي كان فيها المسلمون راغبين بتلقي مساعدات عسكرية، كما كانت الحال في أرمينيا، حيث أُجبر السكان على

---

[1] P. Pourshariati, *Decline p175.*

المساعدة في الغارات *(أن ينفروا لكل غارة)*[1]، أو مروروذ، حيث ألزم *المرزبان* "
والخيالة الذين كانوا معه على مساعدة المسلمين ومحاربة أعدائهم "[2]. المصطلح
المستعمل هنا لسلاح الفرسان،أساورا، هو بالفعل تعريب للمصلح الفارسي أسافارا،
وكان سلاح الفرسان يمثل العمود الفقري للجيش الساساني[3]. وفي بعض الحالات
كانت المساعدات العسكرية بديلاً عن دفع الضرائب. وهكذا، فإن أهل جرجان
الذين شاركوا في حمايتها كانوا معفيين من دفع الضرائب[4]. أما أهل دربند فقد طلبوا
فعلاً أن تكون جزيتهم مساعدات عسكرية، ومقابل ذلك يتوجب على العرب أن " لا
يذلوهم عند [دفع]/*الجزية* "[5]. وفي كثير من الحالات، تم التشديد على أنواع أخرى
من المساعدة مثل إرشاد الجنود المسلمين، والقيام بواجب الضيافة للمسلمين (ربما
للمحاربين المسلمين)، وصيانة الطرق والجسور، والحيوية أيضاً من أجل هيمنة

---

[1] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٦٦٥ – ٢٦٦٦؛ قاضي، *مدخل*، ص ٢٦٥.

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٩٠٠؛ قاضي، *مدخل*، ص ٢٦٥.

[3] Rubin, 'Nobility', p. 246؛ V. G. Lukonin, 'Political, Social and.,Administrative Institutions:Taxes and Trade', in E. Yarshater, ed, *The Cambridge History of Iran*, vol III (2); *The Seleucid, Parthian and Sasanian Iranian Periods*, Cambridge, 1983, pp 681 – 746, at p 700؛ انظر أيضاً A. Perikhanian, 'Society and Law', in Yarshater, ed. *The Cambridge History of Iran*, المجلّد الثالث (٢)، ٦٢٧ – ٦٨٠. ص ٦٣٢.

[4] انظر: P. Pourshariati, *Decline*، ص ٢٨٤؛ الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٦٥٨؛ G. Rex. Smith, annot. And trans., *The History of Al-Ṭabarī*, vol. XIV; *The Conquest of Iran*, Albany, 1994, p.29.

[5] انظر: P. Pourshariati, *Decline*, pp. 274-275؛ الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٦٦٤: (جزيتنا إليكم النصر... فلا تذلونا بالجزية)؛ G. Rex. Smith, annot. And trans., *The History of Al-Ṭabarī*, vol. XIV; *The Conquest of Iran*, Albany, 1994, p.35. .

المسلمين على الأراضي. من ناحية أخرى، في حالة خراسان وطبرستان، كانت الاتفاقية تقتضي أنهم " لن يلزموا بتقديم العون أو المساعدة ضد أي أحد"[1].

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن عناصر من هذا النموذج كانت أساساً للمعاهدة بين أبي عبيدة وأهل الشام التي يوردها أبو يوسف[2] نقلاً عن مكحول الشامي: إنها تنص على أن يلتزم السكان ' بإرشاد أي شخص ضلّ طريقه، وبناء الجسور على الأنهار من أموالهم الخاصة، واستضافة أي مسلم عابر لمدة ثلاثة أيام ... وإشعال النيران لأولئك الذين يتبعون سبيل الله، وأن لا يكشفوا نقاط ضعف المسلمين "[3].

وهكذا يبدو من المحتمل أن هذا النوع من معاهدت الساسانيين لتعيين أمراء الإقطاعيين صار أساساً للاتفاقيات التي أبرمها المسلمون مع حكام مناطق مختلفة من إيران. استمر هذا في الواقع في جزء كبير منه كما كان من قبل. إذا كان هذا هو الحال فعلاً، فإننا نكرر من جديد أن النظام الذي تبناه الغزاة كانت له أصوله في عالم المغزوين.

---

[1] انظر: P. Pourshariati, *Decline*, p. 251 مستشهدة بالطبري، الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٦٩٥، Smith *Conquest*, ص ٣٠.

[2] هذا هو المصدر الوحيد الذي يزعم بوجود اتفاقية لمنطقة الشام كلّها. المصادر الأخرى مثل الطبري، البلاذري، واليعقوبي تورد كلّها روايات حول اتفاقيات خاصة بمدن الشام المختلفة، بما فيها القدس، وطبرية، وعسقلان، وحمص، ودمشق وغيرها. انظر: Hill, *Termination*, pp. 65–75. ويبدو مثيراً للريبة تماماً أن هذا هو تلفيق متأخر بهدف تعميم الاتفاقيات المحلية التي تم عقدها. حول هذه النسخة انظر الفصل التالي.

[3] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ١٣٨.

الاتفاقيات التفصيلية:

بحسب ما مرَّ ذكره[1]، من أنَّ معظم العلماء يزعمون أن التفاصيل الدقيقة التي تظهر في الاتفاقيات تجعلها مشبوهة: وكلما ازدادت التفاصيل في الاتفاقية، قل الاحتمال بأنْ تُعدَّ أصيلة وجديرة بالثقة. مع ذلك، وكما ذُكر أعلاه، كانت الاتفاقيات الطويلة والمفصلة شائعة جداً في الشرق الأدنى قبل الإسلام. فالمعاهدات بين روما وقرطاج، على سبيل المثال، كانت تتضمن تحديداً للحدود البحرية بين البلدين، " ما لم تدفعها العواصف أو الأعداء. وإذا أُجْبر أحد أن يهبط على اليابسة، لن يسمح له بشراء أي شيء أو بأخذ أي شيء باستثناء ما هو ضروري لإمدادات السفينة أو للقربان. وخلال خمسة أيام يجب عليه الرحيل [2]". مثال آخر هو الاتفاق الشامل الموقع بين روما وأنطيوخس الثالث: الأراضي التي عليه أن يُخْليها محددة، وقد ذكر على وجه التحديد أنه لا يسمح له أن يأخذ معه غير أسلحته، ولا شيء غير ذلك. وتم تحديد المهلة لجميع أولئك الذين يريدون العودة إلى الأراضي المحررة (تماماً كما كان سيحصل في اتفاقيتي الإسكندرية والقدس، على وفق ما سنوضحه لاحقاً). كما حُدّد وعُرّف حجم جيشه وتجهيزاته، وفرضت عليه غرامة كبيرة[3].

استمر في زمن البيزنطيين. وكي نكتفي بذكر أمثلة قليلة فقط، فالمعاهدة مع أتيلا، المذكورة أعلاه، كانت مفصلة للغاية[4]؛ والمعاهدة المبرمة بين روما وفارس عام ٢٩٨ تضمنت وصفاً دقيقاً للمناطق التي يجب تسليمها لروما، تحديداً تفصيلياً لخط

---

[1] انظر سابقاً.

[2] Johnson et al ., *Statutes*, no. 3, p. 7.

[3] السابق، فقرة ٢٧، ص ٢٥-٢٦.

[4] انظر سابقاً.

الحدود، وتثبيت نصيبين كنقطة تجارة وحيدة[1]. كذلك فالمعاهدة المبرمة بين الروم والفرس عام ٥٦٢ هي أيضاً طويلة ومفصلة، تشتمل فيما اشتملت عليه الشروط الآتية: على الفرس منع البرابرة من دخول الإمبراطورية الرومانية؛ وتتضمن الحلفاء العرب عند كلا الجانبين؛ ويدير التجار أعمالهم من خلال نقاط جمركية محددة؛ بتنقل السفراء بحراً ذهاباً وإياباً؛ ويتنقل التجار البرابرة بأذون خاصة عبر نصيبين ودرس؛ ويُعاد الفارون والهاربون، الخ[2].

ينبغي إذن أن لا نُفاجأ إذا ما استعيدت اتفاقيات مثل هذه في أعقاب الفتح العربي، خاصة في المدن المهمة. وهذه الاتفاقيات أدرجت على وجه التحديد الشروط التي قدّمها سكان المدينة والغزاة المسلمون على حد سواء، وذلك اعتماداً على الظروف المحددة في كل حالة.

معاهدة الإسكندرية. يصف يوحنا النيقوزي استسلام سايروس، أسقف الإسكندرية، للمسلمين في ٨ تشرين الثاني من عام ٦٤١، ويعدد شروط الاتفاقية التي تم التوصل إليها[3]. على الرغم من أنه لا يورد المعاهدة بالفعل، فهو يورد محتوياتها بالتفصيل. وتتضمن معاهدة الإسكندرية الأمور والترتيبات المحددة التي تم القيام بها:

وثبتوا مقدار الجزية التي يجب دفعها. وأما بالنسبة للإسماعيليين، فلم يكونوا يتدخلون بأية مسألة، وكان عليهم أن ينشغلوا بأنفسهم مدة أحد عشر شهراً. وكان

---

[1] Peter the Patrician, fragments 13–14, trans. in Dignas Winter, *Rome and Persia*, p 124

[2] Blockley, ed. and trans., *Menander the Guardian*, pp. 70–3; ؛Dignas Winter, *Rome and Persia*, .pp. 141-143

[3] *Nikiu*, London, 1961 R. H. Charles, trans., *The Chronicle of John* (c. 690) Coptic Bishop of ؛ الفصل ١٢٠، الفقرات ١٧-٢١.

على القوات الرومانية في الإسكندرية أن تحمل ممتلكاتها وثرواتها، وتشرع (نحو الوطن) عن طريق البحر، ولم يكن لأي جيش روماني طريق آخر للعودة. أما أولئك الذين كانوا يرغبون بالسفر عن طريق البر فقد توجبت عليهم دفعات جزية شهرية (؟). وكان على المسلمين اتخاذ رهائن مائة وخمسين من الجنود وخمسين من المدنيين ويصنعوا السلام. وكان على الرومان وقف الحرب على المسلمين، وكان على المسلمين الكف عن الاستيلاء على الكنائس المسيحية، وكان على الأخيرة أن لا تسبب أي قلق للمسيحيين. وكان يجب السماح لليهود بالبقاء في مدينة الإسكندرية.

ليس بين هذه الشروط في الواقع ما هو مستغرب أو غير قابل للتصديق بالمقارنة مع الاشتراطات التي وجدت في الاتفاقيات السابقة. علاوة على ذلك، ففي هذه الحالة، وكذلك في الحالات التالية، يمكن أن توجد في الوثائق نفسها أدلة مؤيدة لموثوقية هذه الاتفاقيات التفصيلية.

في معاهدة الإسكندرية لم يكن للعديد من الشروط أية أهمية إلا في لحظة التوقيع على الاتفاقية: وهذا يصح على الترتيبات المتعلقة برحيل الجيش البيزنطي؛ والتزام المسلمين بعدم التدخل في أي مسألة لمدة أحد عشر شهراً؛ البند خاص الذي ينص على أن يهود الإسكندرية يمكنهم البقاء في المدينة؛ والشرط الذي يشير إلى الرهائن الذين احتجزهم المسلمون ضماناً لتنفيذ الاتفاقية. وللشرط الأخير هذا ما يوازيه في المعاهدات السابقة للإسلام التي تعقب الحروب، كما في حالة أيتوليا عام ١٨٩ قبل الميلاد أو أنطيوخس الثالث عام ١٨٨ قبل الميلاد، في المعاهدة الرومانية-الفارسية لعام ٣٦٣، أو القوط عام ٣٦٠[1].

---

[1] انظر: . Johnson et al., *Statutes*, nos. 24, 27؛ فيما يخص معاهدة عام ٣٦٣، انظر: Ammianus, *Ammianus Marcellinus*، الفقرات ٢٨ -٣٢؛ فيما يخص معاهدة عام ٣٦٣ والقوط: انظر الصفحات السابقة.

وتتضمن الاشتراطات التي ذكرها يوحنا النيقوزي في الاتفاقية التي عقدت مع بابل / ممفيس (منف) "الوعد بأنهم لن يُذبحوا بالسيف "، بأنهم يأخذون على عاتقهم " تسليمه كل ذخائر الحرب " الكبيرة"، و " إخلاء القلعة " مع الإذن بأن يأخذوا معهم " كمية صغيرة من الذهب " فقط[1]. وكل هذه الأمور مقتصرة على حقبة قصيرة من الزمن وليس لها مضامين طويلة الأمد.

معاهدة القدس. يمكن أن يقال الشيء نفسه بشأن اتفاقية الاستسلام المعقودة مع سكان القدس (إيلياء)، التي يستشهد بها الطبري، بسند عن سيف بن عمر، عن خالد وعبادة[2]. وتتضمن الاتفاقية، إلى جانب الفقرات المعتادة، أحكاما محددة مثل واجب طرد الجيش البيزنطي وقطاع الطرق، وتعهد المسلمين بأن يحافظوا على سلامتهم حتى يصلوا إلى ملاذاتهم؛ وإمكانية أن يبقى الجنود في المدينة كمواطنين إذا ما رغبوا بذلك؛ والموافقة على مغادرة أي مواطن مع الجيش البيزنطي إذا ما رغب بذلك. وهنا يغوص النص في التفاصيل الدقيقة، مشيرا إلى أن " سكان إيلياء أولئك الذين كانوا يرغبون بأخذ ممتلكاتهم ومغادرة المدينة جنباً إلى جنب مع البيزنطيين، من ثمَّ التخلي عن كنائسهم وصلبانهم، (*هم وكنائسهم وصلبانهم*)[3] لن يتعرّضوا لأي ضرر حتى ذلك الوقت الذي يصلون فيه إلى مَكان آمن ". وينص بند آخر على أن

. [1]Charles, trans., *John of Nikiu*, chap. 117, paras. 1–3.

[2] حول حصار القدس والاتفاقية الموقعة بين المسلمين وأهل المدينة؛ انظر: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ص ٢٤٠٣-٦؛ انظر أيضاً: M. Gil, *A History of Palestine* 634–1099، ترجمة Broido E، نيويورك ١٩٩٢، الفقرات ٦٨-٩.

[3]الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٤٠٦؛ يعتقد De Goeje and Y. Friedmann ، اللذان ترجما هذا النص إلى الإنكليزية (*The History of Al-Ṭabarī*, vol. XII; *The The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, Albany، ١٩٩٢، ص ١٩٢، الفقرة ٧١١) أن تعبير " كنائسهم وصلبانهم " لا معنى له في هذا السياق وربما يكون خطأ". ولذلك لم يكن موجوداً في الترجمة. لكن ليس من غير المصدق أن سكان القدس المنفيين تمسّكوا بحقهم بأملاكهم التي تركوها حين غادروا، حتى وصولهم إلى مكان آمن.

الفلاحين الذين كانوا في المدينة قبل مقتل شخص معين (*فلان*) يمكنهم البقاء في المدينة كمواطنين. أما الضرائب، وقد تم الحديث عن ذلك على نحو محدد، فلا يجوز فرضها قبل موسم الحصاد.

كما في الحالات السابقة تماماً ، نجد هنا أيضاً بنوداً ليست لها مضامين مستقبلية، وهي، في الواقع، ترتيبات عملية تهدف إلى توفير الوسائل اللازمة من أجل انتقال سلمي للسلطة والحفاظ على استقرار الحكم في المدينة . ونجد بنوداً مماثلة تتعلق بالفرصة التي قدمها المسلمون للمغادرة مع البيزنطيين، ومنها على سبيل المثال، حالة فحل وحالة طبرية[1].

الفقرة المتنازع عليها بشكل خاص في اتفاقية القدس هي تلك التي تمنع اليهود من العيش في القدس. فقد ادعى صموئيل د. غوتين أنه ليس فقط هذا الشرط، بل النسخة الكاملة من الاتفاقية، كانت مزورة[2]. وما من سبب، في الواقع، يدعونا إلى

---

[1] انظر: محمد بن عبد الله الأزدي، *تاريخ فتوح الشام*، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٤٠. (E. W. N. Lees, comp., *The Fotooh al-Sham being an Account of the Moslim Conquests in Syria, by Aboo Isma'il Mohammadbin 'Abd Allah al-Azdi al-Bacri*, Calcutta 1854, p. 123). في حالة طبرية، عقد شرحبيل بن حسنة اتفاقية اعتيادية " ضمن فيها للسكان الأمان لحياتهم، وأرزاقهم، وأولادهم، وكنائسهم، وبيوتهم"، باستثناء التي هجروها وتركوها خلفهم. انظر: البلاذري، *بلدان*، ص ١١٥.

[2] يسأل. د. غويتاين (S. D. Goitein, 'Did Omar Prohibit the Stay of the Jews in Jerusalem? repr in his *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times in the Light of the Geniza Documents*, ed. J. Hacker, Jerusalem 1980, pp. 36–42)، عن وجود معاهدة كهذه، وبشكل رئيس لأن سيف بن عمر مطعون بصدقيته عموماً، ولأن المعاهدة المفترضة أيضاً تحظر إقامة اليهود في القدس؛ هذا رغم الحقيقة التي تقول إن اليهود استوطنوا في المدينة بالفعل بعد الغزو الإسلامي بوقت قصير.
لكن جيل Gil يعتقد أن المعاهدة صحيحة، بسبب عباراتها ونمطها الأدبي وبسبب أنه من المرجح تماماً أن تكون المعاهدة احتوت فقرة تحظر القدس على اليهود حتى لو أنها لم تنفّذ من ثم. حول إمكانية الاعتماد على سيف كمرجع، يقول لانداو-تاسيرون على نحو مقنع إنه ليس أقل ثقة من باقي الرواة ولا أكثر ثقة

الاعتقاد بأن هذا الشرط ليس أهلاً للثقة[1]. فقد عَدَّ المسيحيون غياب اليهود عن القدس، عاصمتهم السابقة وموضع معبدهم المقدّس، دليلاً لا يمكن إنكاره على انتصار المسيحية على اليهودية. واحتمال وجود اليهود في القدس يمثّل تهديداً كبيراً من وجهة نظر المسيحيين. وبالنظر إلى أن حظر إقامة اليهود في القدس كان عنصرا أساسياً في السياسة المسيحية، فإن من المرجح بقوة أن يكون ممثلو بطريركية القدس، الذين كان على رأسهم على الأرجح البطريرك نفسه، قد طالبوا المسلمين بأن تشمل اتفاقية الاستسلام شرطاً كهذا.

أثير مصير السكان غير المسيحيين في المدن المسيحية في غيرها من الاتفاقيات أيضاً. فكما ورد أعلاه، ففي الاتفاقية المبرمة في الإسكندرية كان ثمة بند ينص تحديداً على أن اليهود كان مسموحاً لهم البقاء في المدينة. وهذا بلا شك يرجع إلى حقيقة أن المفاوضات من جانب الطرف المستسلم كان يجريها سايروس، بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني. ولا بد أن نوضح هنا أن كل ما تم التوصل إليه كان ينطبق على السكان غير المسيحيين من المدينة أيضاً. وبند مماثل يمكن العثور عليه في اتفاقية دبيل (دوين) حيث كانت غالبية السكان من المسيحيين أيضاً. *والأمان* الذي أعطي لدبيل يبدأ كما يلي: " هذا هو الكتاب الذي أعطاه حبيب بن مسلمة لسكان دبيل المسيحيين، لمجوسها [من السكان]، وليهودها [من السكان][2]. "

منهم: انظر: E. Landau-Tasseron, 'Sayf ibn Umar in Medieval and Modern Scholarship', *Der Islam*, 67 (1990), pp. 1–26.

[1] حول صحة معاهدة القدس؛ انظر: M. Levy-Rubin Were the Jews Prohibited from Settling in Jerusalem following the Arab Conquest?: On the Authenticity of al-Ṭabarī's Jerusalem Surrender Agreement', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), pp. 63–81.

[2] البلاذري، *بلدان*، ص ٢٠٠.

في كل من اتفاقيتي الإسكندرية ودبيل تم الحفاظ على الوضع السابق. وهذا في الواقع تماماً هو الحال في القدس، حيث عاش اليهود منذ ثورة بار كوخبا، التي قمعت عام ١٣٦ . فوجود بند بشأن اليهود في اتفاقية القدس ليس استثناءً ومن ثمَّ كان الواقع خلاف ذلك تماماً. فهو يحافظ على الوضع السابق الذي كان لمصلحة المسيحيين على نحو راسخ. والوجود الفعلي لليهود في المدينة، بعد الغزو بفترة قصيرة فقط، هو على الأرجح، نتيجة لمزيد من المفاوضات جرت بعض الوقت بعد توقيع الاتفاقية[1].

معاهدة مروروذ. حالة أخرى لها صلة بحديثنا هنا، وهي تدعم صحة الاتفاقيات التفصيلية، ألا وهي اتفاقية مروروذ[2]. *فمرزبان* المدينة يطلب التصديق على الوضع الذي كان قائماً، ثمَّ المحافظة على المكانة والحقوق الخاصة التي اعترف بها كسرى " لجده الأعلى عندما قتل الثعبان الذي كان يتغذى على الناس ويقطع الطرق التي تربط الأراضي والقرى إضافة إلى سكانها "[3]. إن أسطورة الجد الأعلى والثعبان كانت تدعم حقوق *المرزبان*، مؤسساً إياها على امتيازات الأجداد. وامتيازات الأجداد هذه كان يمكن أن تكون ذات صلة في وقت الغزو فقط ، حين كانت لا تزال قابلة للحياة وكان يمكن أن يؤكدها السكان المحليون، الذين كانوا على ما يبدو على دراية بالقصة. والطريقة التي حصل فيها *المرزبان* على مكانته لم تكن تهم المسلمين، ولم تخلق حتماً بحد ذاتها التزاماً من الطرف الإسلامي. فما الذي يهم للمسلمين إذا كان جده الأكبر قد قتل الثعبان (بشكل حقيقي أو مجازي) قبل مائة عام؟ هي إذن شرع داخلي محلي، يرتبط *بالمرزبان* وسكان تلك المنطقة في وقت الغزو فقط، وتدعم من ثم صحة الوثيقة.

---

[1] ناقشت هذه المسألة بالتفصيل في 'Were the Jews Prohibited'.

[2] انظر آنفاً.

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٨٩٨ ؛ Humphreys, *Crisis*, p. 103 .

معاهدة نجران. اتفاقية طويلة ومفصلة أخرى هي اتفاقية نجران، التي يوردها البلاذري، نقلاً عن يحيى بن آدم[1]. هذه الاتفاقية تختلف كثيراً في الصياغة والأسلوب عن الاتفاقيات المبرمة خارج شبه الجزيرة العربية بعد وفاة النبي. فعباراتها الخاصة لا تتبع مع ذلك المفردات المقبولة للاتفاقيات، وتدعم تاريخها المبكر، ومن ثمَّ صحتها. وهي تبدو كما لو أن الصيغة الأصلية لهذه الوثيقة الطويلة والمفصلة التي تمّ حفظها إلى حد كبير في نص البلاذري[2]. إنها تستعمل كلمة *جوار*، التي تم التخلي عنها في اتفاقيات لاحقة، كما رأينا للتو[3]. أما التعابير المستعملة الأخرى فهي: "*لا يغيّر حقاً من حقوقهم وأمثلتهم* "، وليس "*ملل وشرع* "، المستعمل لاحقاً؛ أو "*لا يفتن أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا واكه من وكاهيته*[4]"، وليس "*أمان على كنائسهم* "، أو "*بيعهم وصلبانهم* ا *صلوبهم*[5]، أو "*بيعهم وصلواتهم ودينهم*[6]". والقضايا متشابهة، لكن يبدو أن صياغة العبارات التي صارت متميزة تماماً لاحقاً لم تكن قد تطورت وقتها.

من وجهة نظر المضمون، يبدو أن هذه الاتفاقية هي عينة متميزة من الاتفاقيات التفصيلية. فمضمون الاتفاقية يعرض بوضوح أن ثمة قضايا حساسة طرحت هنا، وأن عملية مفاوضات معتبرة حدثت. ومطالب المسلمين بسيطة للغاية، وتتضمن دفعاً سخيّاً من البضائع، التي تدرج على نحو دقيق؛ مطلب كرم الضيافة؛

---

[1] البلاذري، *بلدان*، ص ٦٥.

[2] انظر آنفاً.

[3] انظر آنفاً.

[4] حول واقه ورقاهية (= وافه ووفهية)؛ انظر: A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Française*, vol II, Paris 1860, p.1592.

[5] دمشق، مصر، طفليس، القدس، اللد، وفلسطين؛ انظر: القاضي، *مدخل*، ص ص ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠.

[6] السابق، ٢٥٦ طفليس.

وتوفير المعدات العسكرية في الحرب ضد اليمن. وهناك نقطة حساسة أخرى هي حظر أخذ الفائدة على القروض.

يصر المسيحيون هنا على استقلاليتهم الدينية والمدنية؛ وحماية جميع ممتلكاتهم؛ وحريتهم الدينية الإجمالية والوعد بعدم إكراههم على اعتناق الإسلام؛ وإعفائهم من الخدمة العسكرية؛ والضمان بأن لا يضع جيش قدمه على أراضيهم. ثمة شرط مثير للاهتمام على نحو خاص ألا وهو تبرئتهم من أية مسؤولية عن الجرائم المرتكبة قبل ظهور الإسلام. من الواضح أن هذه المعاهدة هي معاهدة متباينة في شروطها، ففيها كان النجرانيون على استعداد للاعتراف بسيادة المسلمين، وأن يدفعوا لهم الجزية، بانتظار القبول بشروطهم، في حين كان المسلمون على استعداد للقبول بشروطهم على أساس قبول الشروط الخاصة بهم (بجانب/*الجزية*) أيضاً[1].

وأعيد من جديد، ثمة تفاصيل دقيقة للغاية لن يُشار إليها إلا إذا كانت فعلاً على صلة بموضوعنا، مثل عدد الأثواب التي وافق النجرانيون على نقلها للمسلمين؛ وحقيقة أنه كان لا بد من تسليمها على مرحلتين، ألف في صفر وألف في رجب؛ وأن كل واحد منها يجب أن تكون له قيمة أوقية واحدة؛ وأنه إذا كان سعر الثوب أكثر أو أقل من أوقية واحدة فهذا لا بد من أن يؤخذ هذا بعين الاعتبار. ويمكن تقديم البضائع الأخرى المدرجة في القائمة مكان الجلباب. والاتفاقية تدرج على وجه التحديد المواد التي يجب على النجرانيين تقديمها للمسلمين في حالة الحرب مع اليمن، ويتضمن ذلك ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين من الإبل. وقد التزم المسلمون بإعادة هذه المواد، والتعويض عن أية خسائر. وعلى الرغم من أنَّ المصطلحات لم تكن قد تحددت بعد، فقد كان مفهوم هذه المعاهدات معروفاً جيداً لكلا الطرفين.

---

[1] أتفق هنا مع فتّال الذي يعارض نظرية لامنس بأن هذه كانت معاهدة متكافئة. انظر: Fattal, *Statut*., pp. 24–6

وهكذا فإن معاهدة نجران هي مثال بارز يبرهن على أن المعاهدات المتفاوتة في شروطها بين الطرفين كانت معروفة لسكان شبه الجزيرة العربية، وأنها يمكن أن تكون تفصيلية للغاية عملياً. مع ذلك، فهذه المعاهدة تشير إلى أن المصطلحات التي تم تبنيها لاحقاً في المعاهدات التي أعقبت الغزو لم تكن مقبولة في حياة النبي.

رفض كثيرون معاهدة البقط النوبية على وفق ما مرّ بنا الآن[1] *لأنها* غير جديرة بالثقة على الإطلاق. فهذا العقد التفصيلي، الذي أخبرنا به ابن عبد الحكم وأورده المقريزي[2]، جرى، كما يقول المقريزي، عام ٦٥١-٦٥٢. ونجد أصداء هذه المعاهدة، كما ذكرنا سابقاً، في الرسالة التي بعث بها حاكم مصر العباسي إلى ملك النوبة ومقرّه، عام ١٤١\\٧٥٨، والتي يشهد وجودها على أن معاهدات كهذه لم تكن موجودة بالفعل فقط خلال الزمن الأموي، بل إن شروطها كانت مشابهة تماماً حقاً لتلك الشروط التي ذكرها المؤرخون.

الرسالة نفسها مفعمة بالتفاصيل التقنية المتعلقة بخرق المعاهدة، والمسائل التي كانت تثير المخاوف وقت كتابتها حصراً. إنها تعبّر عن الشكاوى المتعلقة بتاجر معين اسمه سعد كان قد هرب يحمل ثروة شخص آخر ولم يُسلّم للعدالة، كما تم الاتفاق؛ ثم تمضي بالتذمر مطولاً من المعاملة السيئة لأحدهم ويدعى محمد بن زيد، الذي أرسل تاجراً من قبله إلى بلاد النوبة. لم يتم الاكتفاء باعتقال النوبيين هذا التاجر فقط، بل أُرسل في طلب محمد نفسه . وصل هذا الأخير إلى النوبة، فتعرّض للضرب المبرح، ثم اعتقل مع مجموعة من المسلمين كانت ترافقه. هذا كله نورده دليلاً على أن النوبيين " خرقوا الاتفاقية من خلال استضافة الهاربين "عليكم إعادة أي مسلم تورط في أعمال

---

(1) انظر آنفاً.

(2) ابن عبد الحكم، *فتوحمصر*، ص ص ١٨٨-١٨٩؛ المقريزي، *خطط*، المجلّد الثالث، ص ص ٢٩٠-٢٩٢؛ ترجمة في P. Forand, 'Early Muslim Relations with Nubia', *Der Islam*, 48 (1972), pp. 112–21, at pp. 114–15

عدائية ضد غيره من المسلمين)[1]، وعدم ضمان سلامة التجار، واعتقال مبعوثين وغيرهم من المسلمين "يجب ان تهتموا بسلامة أي مسلم أو حليف [للمسلمين] من الذين ينزلون بأراضيكم أو يسافرون فيها، حتى يغادروها"[2]. إضافة إلى ما سبق، بشكو الحاكم من إهمال النوبيين *للبقط* – أي، تسليم العبيد النوبيين، الذين كان يجب تقديمهم سنوياً على وفق الميثاق، ومن حقيقة أن أولئك الذين كانوا قد أرسلوا كان من ضمنهم الأعور، والأعرج، والرجال الكهول الضعاف أو الأولاد الصغار "[3].
"عليكم كل عام تقديم ٣٦٠ عبداً والذين ستدفعون بهم لإمام المسلمين من بين أجود العبيد في بلدكم والذين لا يوجد فيهم عيب ... ويجب أن لا يكون بينهم رجل أو امرأة من أولئك العجائز المتهالكين أو طفل لم يبلغ سن البلوغ "[4].

الارتباط الوثيق بين الرسالة ونص المقريزي ملفت تماماً، خاصة إذا ما عرفنا أن المقريزي ينتمي إلى زمن متأخر (مات ٨٤٥/١٤٤٢)، وهو يقدّم لنا أدلة قوية على وجود معاهدة مفصلة مع النوبيين من أوقات مبكرة.

كان الشرط المتعلّق بالدفع على شكل عبيد سبباً مناقشات ساخنة في القرن الثاني للإسلام بين فقهاء المسلمين، الذين كانوا يعتقدون يرفضون الاتجار بالرقيق مع أولئك الذين أقيم معهم *عهد*[5]. وهذه المناقشة تدعم، في الواقع، صحة هذا الشرط، كما لاحظ للتو فوراند والقاضي[6].

---

[1]Forand, 'Early Muslim Relations with Nubia', pp. 114–15..

[2]السابق.

[3]السابق.

[4]السابق.

[5]انظر: ٢٩٨ .Hinds and Sakkout, 'A Letter', p. 216.

[6]Forand, 'Relations', pp. 113–14 ؛ قاضي، *مدخل*، ص ٢٠٩–٢١٠؛ حالة مشابهة من تقديم عبيد تظهر في Ammianus *AmmianusMarcellinus*, 17.13.3، حيث يعرض الجانب

خلاصة القول،إن الاتفاقيات المفصلة، لا ينبغي أن تعدَّ مشبوهة وغير ذات صدقية فقط لكونها تفصيلية، وذلك لسببين رئيسين:

١- اتفاقيات كهذه احتوت سلسلة طويلة من الشروط كانت منتشرة في الشرق الأدنى من الأزمنة المبكرة فصاعداً. ومن الواضح تماماً أن سكان المدن والأقاليم المغزوة كانوا على دراية بمثل هذه الوثائق، فطالبوا أن تعطى لهم ضمانات كهذه وقت الاستسلام.

٢- إن العديد من بنود الاتفاقيات التفصيلية هي بنود حسنة النية، تبيّن قضايا محددة أثيرت وقت الغزو، وبعضها لم يعد له صلة على الإطلاق بالأمر بعد وقت قصير تماماً من توقيع الاتفاق وتنفيذه. وليس من ثمَّ مسوغ للاعتقاد بأنها ملفقة في وقت لاحق[1]. بل على خلاف ذلك تقوي الاتفاقيات التفصيلية الثقة بصحتها عموماً بدلاً من أن تضعفها.

الأموال والعطايا التي ترافق الاستسلام:

تظهر في الاتفاقيات التقليدية مع المسلمين مزيةٌ أخرى تمثلت بأخذ الغزاة مبلغاً كبيراً من الموال والهدايا[2]. وهكذا رافق استسلام سكان الإسكندرية دفعة سخية من الذهب، إضافة إلى *الجزية*[3]. وفي حالة نجران وقاليقلة، يرد ذكر الهدايا التي أرسلت للمسلمين[4]. وعلى ما يبدو، في بعض الحالات، واصل السكان المستسلمون العادة

المستسلم دفع جزية سنوية إضافة إلى " ضريبة من شبابهم القادر(dilectumque validate iuventutis).

[1] انظر: Noth, '*Verträge*', pp. 286–90.

[2] انظر سابقاً لأجل أمثلة.

[3] Charles, trans., *John of Nikiu*, chap. 120, para. 27.

[4] انظر سابقاً؛ قارن مع الهدايا اتي يقدمها أسقف سورا للفرس.

التي عهدوها طويلاً وهو أن يرسلوا كميات ضخمة من المال أو الهدايا مع مبعوثيهم لاسترضاء الغزاة.

خاتمة:

يشك كثير من الباحثين بأن الاتفاقيات التي عقدها المسلمون مع مختلف المدن والمناطق والمجموعات كانت مزورة، كلياً أو جزئياً، وذلك بسبب " سفسطة غير متوقعة "، وبسبب التاريخ المتأخر للمصادر الإسلامية التي تخبرنا عنها. ولكن بالرجوع إلى مصادر غير إسلامية من عالم سكان البلاد المغزوة، حاولت دعم الادعاء بأن نسخ اتفاقيات الاستسلام التي ذكرها الكتّاب المسلمون من النصف الثاني من القرن الثامن فصاعداً قد تكون مستندة بالفعل إلى وثائق أصلية حفظها الغزاة المسلمون وسكان البلاد التي غزيت على حدٍ سواء.

يزعم هذا الفصل أن الاتفاقيات الرسمية المبرمة بين المسلمين وسكان البلاد التي غزيت في سوريا، وفلسطين، وبلاد ما بين النهرين، وإيران كانت حلقة إضافية في تقليد طويل لمثل هذه الاتفاقيات المشتركة في جميع أنحاء العالم قبل الإسلام. وكان العرب في الواقع على دراية بهذا التقليد، وكانوا وقّعوا في القرون السابقة *foedera* مع الرومان. إضافة إلى ذلك، كان النبي قد وقع قبل الغزو على اتفاقيات استسلام فردية مع مدن في شبه الجزيرة العربية. مع ذلك، ومع تقدّم الغزو، قفز التقليد اليوناني-الروماني القديم إلى الواجهة عبر سكان البلاد المغزوة، مملياً طبيعة الاتفاقيات المبرمة بين المسلمين وسكان المدن. فالمفاوضات، وصيغ الاتفاقيات، والمصطلحات، وطبيعة الشروط الواردة في الاتفاقيات الإسلامية، كل هذا يُظهر التقليد طويل-الأجل، في حين يبدو أن المصطلح الشهير *أمان* كان الشكل العربي للمبدأ الأساسي في

جميع الاتفاقيات في الشرق قبل الإسلام *fides/pistis*. من هنا، لا حاجة بنا للشك في هذه الاتفاقيات التي يتم إخبارنا بها؛ بدلا من ذلك، هنالك سبب وجيه للاعتقاد أنها تعكس الاتفاقيات الأصلية التي عقدها الفاتحون المسلمون مع السكان المحليين، فقد أدرك الجانبان جيداً أن هذه هي الآلية المقبولة في الاستسلام لجيش محتل.

لا يمكننا بالطبع أن نتجاهل إحتمال أن تكون نسخ الاتفاقيات التي وصلت إلينا من المؤرخين المسلمين غير دقيقة في بعض الأحيان ومشوهة أو مزورة لغاية ما في أحيان أخرى. مع ذلك، إن وجود مثل هذه الوثائق، التي جعلت بين الغزاة المسلمين وسكان البلاد التي غزوها في الشرق، لا يمكن أن يكون عرضة للشك. يعرف سكان البلاد جيداً من تجربتهم الخاصة الممتدة لقرون طويلة أن وضع هذه الوثائق وقت الاستسلام كان الوسيلة الوحيدة لضمان سلامتهم ورفاهيتهم.

(٢)

شروط عمر وبدائلها

المعركة الشرعية حول مكانة الذّميين:

ظهرت نسخة أولية من هذا الفصل في مقالتي "*شروط* عمر وبدائلها: الجدل القانوني حول وضعية الذّميين، *الدراسات المقدسية في العربية والإسلام*، ٣٠ (٢٠٠٥)، ص ص ١٧٠-٢٠٦. انظر الملاحق لترجمة*شروط*عمر ومعاهدة الشافعي.

سمح توقيع اتفاقيات الاستسلام للعديد من سكان الأراضي المغزوة حديثاً أن يحافظوا على حياتهم كما كانت من قبل، حتى لو كان هذا قد انطوى أحياناً على قدر من انقطاع أو تغيير، مثل احتلال المسلمين للمنازل التي هجرها البيزنطيون أو تشييد منزل مسلم على قطعة أرض مخصصة تحديداً لهذا الغرض.[1] وقد اعتبرت الاتفاقيات الموقعة صالحة وملزمة للغزاة والمغزوين على حد سواء. .

---

[1] مع ذلك، مما ينبغي التأكيد عليه أن هذه التقارير استثنائية وأن الضرائب فقط كانت مشروطة والشروط التي مثل هذه كانت في الروايات المتعلقة بطبرية. شروط كهذه موجودة في الروايات المتعلقة بطبرية، حيث يقول البلاذري إن البيوت المهجورة يجب أن تعطى للمسلمين (البلاذري، *بلدان*، ص ١١٦)، في حين يقول الطبري واليعقوبي إن الشرط تضمن أن تعطى نصف المنازل في المدينة للمسلمين (اليعقوبي، *تاريخ*، لايدن ١٨٨٢، المجلد. الثاني، ص. ١٥٩؛ الطبري، تاريخ، المجلد الأول، ص. ٢١٥٩). ويضيف البلاذري أن حمص قسّمت إلى حصص ويجب أن يبنى فني كل حصة بيت مسلم واحد؛ إضافة

يبدو أن هذا الترتيب كان كافياً في أول الأمر عندما كان المسلمون منشغلين بالغزوات المتتالية، يحاولون التكيف مع دورهم الجديد بوصفهم غزاة، ويتآلفون مع الأراضي المغزوة وثقافاتها المختلفة. بعد هذه المدة التي ربما استمرت عدة عقود أو أكثر في بعض المناطق، بدأت عملية جديدة. فالمسلمون، الذين كانوا في معظمهم في البداية غزاة لا يقرّ لهم قرار، راحوا الآن يستقرّون؛ وعلى الرغم من أنهم كانوا ينشئون مستوطنات ومدناً خاصة بهم، أبرزها *أمصار* البصرة والكوفة، فغالباً ما كانوا يستقرّون في البلدات والمدن القائمة، ومن ثم خلقوا نوعاً من التقارب الوثيق بين الغزاة المسلمين والسكّان المغزوين غير المسلمين. علاوة على ذلك، راح غير المسلمين يستقرون بسرعة حتى في المستوطنات الإسلامية التي تأسست حديثا، محدثين حالة تعايش فيها المسلمون وغير المسلمين جنباً إلى جنب.

لم يكن هذا الوضع مأخوذاً بالحسبان في اتفاقيات الاستسلام، وكانت ثمة حاجة متزايدة للعمل وتحديد هذه المواجهات التي وجدت حديثاً، والتي راحت تخترق على نحو متزايد الحياة اليومية للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء. كانت هذه الأحوال تهدد المسلمين خاصة ، الذين وافقوا في وقت سابق على عدم التدخل في حياة المغزوين، وهاهم يجدون الآن أنفسهم في حالات غير محتملة حيث يتم بيع الخنازير والنبيذ في الأسواق المفتوحة، وحيث يقيم المسيحيون مواكب طقسية ملونة وبصوت عال، يعرض فيها صليب مواكبي عليه صورة ليسوع، إضافة إلى اللافتات المطرزة وأيقونات القديسين، في كافة أنحاء الشوارع الرئيسة، وكان غير المسلمين يحتلون مناصب حكومية رفيعة ويمارسون سلطة رسمية على المسلمين. يبدو أن هذا الوضع أصبح غير محتمل للغزاة الذين استقروا الآن، ولم يتحملوا أنهم لم يكن

إلى ذلك، كان على المسلمين أن يسكنوا كل البيوت غير المأهولة (البلاذري، *بلدان*، ص. ١٣١). في هذه المسألة؛ انظر: .Levy-Rubin, 'Changes' .

بإمكانهم التحقق من سلوك غير المسلمين أو تقييده أو منعهم من ملء الفضاء العام بعادات، وطقوس، وممارسات كثيراً ما تمثل إساءة للسكّان المسلمين.

يسعى هذا الفصل إلى تتبّع صيرورة دفع الترتيبات القديمة التي تم توثيقها في اتفاقيات الاستسلام إلى الخلف وشروع المسلمين على مهل بمناقشة الترتيبات الجديدة ومن ثم العمل على إدخالها. وانتهت هذه العملية البطيئة بقبول وثيقة *شروط* عمر المشهورة، التي صارت في نهاية المطاف النص القانوني الذي يختصر كل المبادئ والقواعد المطبقة من المسلمين، في ظل حكمهم، على *الذّميين* (السكان غير المسلمين).

نص *الشروط* موجود في إصدارات مختلفة. وليس من غرضي في هذا الكتاب إجراء مقارنة بين هذه الإصدارات أو متابعة التغييرات عبر الزمن. فقد قام دانييل ميلر ببحث دقيق أخذ فيه على عاتقه تغطية هذه المسائل.[1]

سأسرد هنا أشهر الإصدارات فضلاً عن أقدمها. استعمل أنطوان فتال النسخة الأكثر شهرة، التي تظهر في كتاب *سراج الملوك* للطرطوشي من بدايات القرن الثاني عشر.[2] يورد ابن عساكر[3] في *تاريخ مدينة دمشق* (القرن الثاني عشر) خمس نسخ مختلفة للوثيقة بتغييرات طفيفة. أما ابن قيّم الجوزية في *أحكام أهل الذّمة* (النصف الأول من القرن الرابع عشر) فيقدّم لنا نسختين لكن بمزيد من التغييرات

[1] انظر: Miller, 'Catalogue to Codes'، والذي لم أطلع عليه إلا عام ٢٠٠٧ بفضل البروفسور مارك كوهين.

[2] انظر: الطرطوشي، *سراج الملوك*، القاهرة ١٩٣٥، ص ص ٢٥٢ – ٢٥٣؛ من أجل إصدارات إضافية وترجمات انكليزية، انظر: Miller, 'Catalogue to Codes',. انظر أيضاً من أجل ترجمة فرنسية: Fattal, *Le statut*, pp. 60–2.

[3] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ص، ١٢٩، ١٧٤ – ١٧٩.

الطفيفة.[1] ويكرّس فصلاً كبيراً جداً لتفسير هذه الوثيقة، قائلا إنها كانت مشهورة إلى درجة أنه لم يكن بحاجة لتقديم إسناد لها، وإنها كانت مقبولة من الأئمة، ومدرجة في كتبهم، ومشار إليها من قبلهم؛ وكان نص *الشروط* باستمرار على ألسنتهم وفي كتبهم، وكان الخلفاء ينفذّون ما فيها ويتصرفون وفقاً لها.[2] مع ذلك، *فالشروط* تظهر في نصوص أقدم بكثير. وتظهر إصدارات مختلفة عديدة، مع بعض الاختلافات المثيرة للاهتمام، في النص الذي نشره قبل عدة سنوات مارك كوهين بعنوان جزء *فيهشروط* نصارى. والعمل منسوب في النص لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن زبر القاضي (مات عام ٩٤٠)، وكان يظهر في واحدة من الصيغ كأقدم الرواة.[3] هذا النص هو إضافة مهمة للعدد القليل من نسخ *الشروط* الأولى المعروفة. ثمة نسخة مبكرة أخرى تظهر في مجموعة فتاوى ابن حنبل لأبي بكر الخلّال (مات عام ٩٢٣).[4] يذكر كوهن أيضاً نسخة مبكرة أخرى منسوبة لابن حبّان (٨٨٤ – ٩٦٥) الذي يستشهد بعمله كتّاب لاحقون.[5] ويورد أحمد بن الحسين البيهقي (٩٩٤ – ١٠٦٦) *الشروط* في عمله المدعو *السنن الكبرى*.[6] نسخة أخرى مبكرة نسبياً من *الشروط* تظهر في كتاب *فضائل بيت المقدس* لأبي المعالي المشرّف بن المرجى (مات ما بين ١٠٣٠ – ١٠٤٠).[7] هذه

[1] ابن قيّم الجوزية، *أحكام أهل الذمة*، تحرير صبحي الصالح، دمشق ١٩٦١، المجلّد الثاني، ٦٥٧-٦٦٢.

[2]) السابق، ص ٦٦٤.

[3] Cohen, ‘Pact of ‘Umar’, pp. 110–11 and n. 32 there. من أجل النسخ العديدة انظر الصفحات: ١٣٧ – ١٤٠، ١٤١-١٤٢، ١٤٥ – ١٤٦.

[4] انظر: أبو بكر الخلاّل، *أهل الملل*، المجلّد الثاني، ٤٣١ – ٤٣٤.

[5] Cohen, ‘Pact of ‘Umar’, p. 109 and n. 25. يورد كوهين أيضاً نسخاً متأخرة إضافية. يورد ميلر عدداً من النسخ في ملحق عمله ‘Catalogue to Codes’.

[6] أحمد بن حسين البيهقي، *سنن البيهقي الكبرى*، مكة ١٩٩٤، المجلّد التاسع، ص ٢٠٢.

[7] ابن المرجّى، *فضائل*، ص ص ٥٥ – ٥٦.

النصوص المبكرة نسبياً تقدّم لنا *تاريخ ما قبل الشروط*، مشيرة إلى أن النص بحلول العام ٩٠٠ تقريباً كان معروفاً جيداً، وأن نسخاً عديدة عنه كانت متداولة بالفعل.

في مرحلة بعينها أحرز نص *الشروط* مكانة وثيقة قانونية فيما يخص وضعية الذّميين في ظل الحكم الإسلامي. وفي هذا الفصل سأحاول أن أشرح كيف حصل هذا؟، من كان المروج للنص؟، وأي موقف كان يمثّل؟. وسوف أحاول أن أثبت أنه في المراحل الأولية لهذه العملية لم يكن هذا النص دليل إجماع فيما يتعلّق بمكانة *الذّميين* لكنه كان يمثّل في الواقع إحدى المقاربات العديدة الموجودة للمسائل المعنية.

تاريخ شروط عمر وصياغتها :

متى تم تأليف نص *الشروط* وماذا كان موقعها الحياتي؟ شرح تريتون وفتّال على نحو واسع أسباب رفض إسناد هذه المعاهدة إلى عمر بن الخطّاب ولا حاجة بنا لأن نكرر ذلك هنا. لا يمكن لنا أن نشك بأن المعاهدة في شكلها الذي نعرفها عليه اليوم تنتمي إلى حقبة أعقبت الغزو بزمن طويل. نحن نعلم أنها تنتمي إلى زمن يتلو الغزو بكثير.[1] وسوف نأخذ بعين الاعتبار اقتراح نوث المخالف لما قلناه آنفاً في قسم لاحق من هذا الفصل.

اعتقد تريتون، وسار فتّال على خطاه، " أنها [*الشروط*] كانت تمريناً في مدارس القانون من أجل الوصول إلى معاهدات أنموذجية ".[2] فيفترض فتّال أنها " كانت عمل مجتهدي القرن الثالث الهجري [أي التاسع الميلادي]، الذين لم يكن باستطاعتهم

---

(1) Tritton, *The Caliphs*, pp. 10–17; Fattal, *Le statut*, pp. 66–9.
(2) Tritton, *The Caliphs*, p. 12; Fattal, *Le statut*, p. 68.

مقاومة إغواء أن يجمعوا في وثيقة واحدة القيود المتعاقبة على حريات *الذّميين*، من دون أن يأخذوا بحسبانهم ظروف الزمان والمكان ".[1]

سأحاول أن أظهر أن القرنين الثامن والتاسع يبدوان وكأنهما كانا حقبة كانت فيها القوانين المتعلقة *بالذّميين* مادة لسجال قوي. ولو كانت هذه المعاهدات موضوع دراسة في مدارس القانون، فهذا ليس لأن الفقهاء كانوا بحاجة لأن يختبروا كيفية وضع المعاهدات، كما يقترح تريتون، أو أنهم كانوا ببساطة بحاجة لجمع قوانين متعاقبة في وثيقة واحدة، كما يفترض فتّال، لكن على الأرجح لأن هذه كانت قضية متقدة اجتماعياً ودينياً في الخلافة وبالتالي ضمن المشرعين المسلمين أيضاً.

من الممكن تماماً أن *شروط* عمر وجدت في زمن أبكر من القرن التاسع، إذا كان يمكن لنا أن نثق بالأسانيد التي تظهر في النسخ المختلفة. فابن عساكر، على سبيل المثال، يورد أسماء ثلاثة ناقلين، في ثلاث من نسخه *لشروطعمر*، المقدّمة على أنها اتفاقية مع أهل الشام:[2] سفيان الثوري، والوليد بن نوح، وصاري بن مصرّف.[3] ومن بين الثلاثة، سفيان الثوري هو الأكثر شهرة؛ فقد عاش بين العامين الهجريين ٩٧ و ١٦١ (٧١٦ – ٧٧٨ م) في الكوفة، وخراسان، والحجاز، والبصرة، وزار الشام، وكان ضمن أول مجموعة من العلماء عملت على ترتيب الحديث.[4]والثلاثة جميعهم أخذوا الحديث عن طلحة بن مصرّف (مات تقريباً بين العامين ٢١٣ – ٢١٢\١٣ ٧٣٠

---

[1]Fattal, *Le statut*, p. 68.

[2]ابن عساكر، *تاريخ*، ص ص ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨.

[3]ابن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، بيروت ١٩٨٧، المجلّد الثالث، ص ١٨؛ ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، حيدر أباد ١٩٥٢، المجلّد الثاني، القسم الأول، ص ٢٨٤.

[4]H. P. Raddatz, ' Sufyān al-Thawrī'3, *EI2*, vol. IX, pp. 770–2: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967–84, vol. I, pp. 518–19.

- ٧٣١).[1] أما إسناد الشروط في كتاب ابن المرجّى *فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام* فيرجع إلى محمد بن كعب القرظي (مات بين العامين ١٠٨-١١٩ \ ٧٢٦ - ٧٣٧).

إذا ما أرّخنا النص بحسب والأسانيد فهو يرجع إلى النصف الأول من القرن الثامن. وإذا ما كنّا أكثر حرصاً فبقينا ضمن الحدود المنهجية لبحوث الإسناد الحديثة، فهو يرجع إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول، أي منتصف القرن الثامن، زمن سفيان الثوري.[2]

قال ألبرشت نوت في مقالته حول *شروط عمر*، إن النص هو في الواقع مجموعة من التفاهمات الأولية القائمة على تقاليد المعاهدات وعلى التطبيقات العملية بين الغزاة المسلمين والشعوب المغزوة غير المسلمة. وأعتقد أنَّ النصّ مكوّن من ثلاث طبقات أساسية:

١ - الفقرات التي ترجع إلى زمن الغزو. وهذه تضم *الأمان* الأساس الذي يتضمّن التزام الغزاة بأن لا يوقعوا الضرر ببيع *الذّميين*، والتزام المغزوين بالتعاون مع حكامهم الجدد - مثلاً، العمل كمرشدين لهم في المناطق غير المعروفة، واستضافة المسلمين في بيوتهم ثلاثة أيام، والسماح لهم بدخول كنائسهم في الليل والنهار. ويُظهر

---

[1] أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، *تهذيب الأسماء*، بيروت ١٩٩٦، المجلّد الأول، ص ٢٤١؛ أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي، *النجوم الظاهرة*، القاهرة بلا تاريخ، المجلّد الأول، ص ٢٧١؛ محمد بن أحمد الذهبي، *العبر في خبر من غبر*، الكويت ١٩٦٠ - ١٩٦٦، المجلّد الأول، ص ١٣٩.

[2] ابن المرجّى، *فضائل*، ص ص ٥٥-٥٦. أشار نوت إلى حقيقة أن الإسناد إنما يرجع إلى منتصف القرن الثامن: انظر: Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 291 (German), 104 (English), n. 4.

نوت على نحو مقنع أن مبدأ الخلاف أو *الغيار*، وهي الشارات التي تفرّق [بين المسلمين وغير المسلمين]، إنما ترجع إلى مرحلة مبكرة للغاية.[1]

٢ - الفقرات التي ترجع إلى الحقبة التي استقرّ فيها المسلمون في الأراضي المغزوة حديثاً، والتي تخدم الحاجة إلى تحديد الترتيبات العملية بين الجماعتين. وإلى هذه الفقرات يعزو نوت حظر استخدام النواقيس بصوت عال (صوت الجرس أو الجرس المستخدم في الشرق بغرض الدعوة للصلاة)، والحظر على القيام بمواكب وإظهار رموز دينية (أو غير دينية) مسيحية على الملأ.

٣ - تعديلات أخرى على هذه المحظورات ظهرت لاحقاً، مثل حظر الصلاة جهاراً في مناطق المسلمين، والقيام بطقوس جنائزية في المناطق المسلمة، وإظهار علامات تعددية الالهة (*الشرك*).[2] وهكذا فنوت يعتقد أن الظرف الحياتي للمواد الأولى في *الشروط* كان في الواقع زمن الغزو، وأنه كان يكشف عن روح ذلك الزمن، حين لم يكن الغرض الإذلال بل فصل الأقلية المسلمة عن السكان *الذّميين*، الذين مثلوا الغالبية في ذلك الزمن.

إن حجة نوت بأن بعض البنود يكشف عن بيئة الغزو هي حجة مقنعة. لكن إذا كان يكشف عن حقب مختلفة، كما يزعم نوت، فهل كان ذلك بلورة لصيرورة حدثت على نحو طبيعي وغير واع إلى حد ما، جيلاً بعد جيل، من دون أي نقاش؟

أود أن افترض هنا أن الأمر لم يكن كذلك. بل على الأرجح، إن نص *الشروط* وضعت مسودته وتمت صياغته في النقاشات الجارية بشأن وضع *الذّميين* التي بدأت

---

(1) Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 304–10 (German), 115–21 (English).
في الغيار، انظر أيضاً: الفصل الخامس.

(2) Noth, ' Abgrenzungsprobleme', pp. 302–3 (German), 113–14 (English).

في وقت ما من القرن الثامن، وأغلب الظن أن ذلك قد حصل زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز[1] ووصل إلى قمته مع نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع. وإذا كان ممكناً الاعتماد على السند، فالنص كما نعرفه كان موجوداً بالفعل بشكل ما في منتصف القرن الثامن؛ لكنه لم يكن الصوت الوحيد بشأن وضعية *الذميين*. وسوف أحاول أن أبيّن أن لا وجود لأية وثيقة قانونية رسمية تتعلق بالعلاقات مسلم ذمي التي حظيت بنوع من التوافق قبل أن تصبح الشروط نصاً قانونياً. بدلاً من ذلك، كان هنالك النسخ البديلة التي اختلفت فيما بينها حول عدد من القضايا الرئيسة. وتريتون، الذي كان في الواقع على بينة من النسخ الأخرى، أوردهم جميعاً تحت عنوان "ميثاق" عمر، ولم يعر أي انتباه لأهمية الاختلافات بينها. أمّا فتال، الذي كان على دراية أيضاً بنسخ أخرى، فقد لاحظ أن نص أبي يوسف يذكّرنا على نحو غريب بميثاق عمر، وهو يمثل، في الواقع، نسخة مختصرة عنه، وهو أقدم نص بحوزتنا.[2] أعتقد أنه بدلاً من اعتبارها شكلاً مختصراً لهذه الوثيقة، هذه النسخ تمثل المقاربات البديلة المتعلقة بالأمور الحيوية التي تبدو وكأنها كانت محط نزاع وذلك قبل أن تصبح *الشروط* النص القانوني والرسمي.

---

[1] انظر الفصل الرابع. المعلومات حول قيود عمر الثاني وفيرة. حول قوانين اللباس انظر أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ص ١٢٧ – ١٢٨؛ أبو بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، *المصنّف*، بيروت ١٩٧٠ – ١٩٧٢، المجلّد الرابع، ص ٦١. حول حظر إظهار الصليب انظر أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٣٨ – ١٣٩؛ عبد الرزاق، *المصنّف*، المجلّد الرابع، ص ٦١. من أجل شهادات لغير مسلمين، انظر: Theophanes, *Chronographia*, vol. I, p. 399; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near-Eastern History AD* 284–813, trans. C. Mango and R. Scott, Oxford 1997 , p. 550; J. B. Chabot, ed., *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1899–1910, vol. II, p. 489.

[2] Fattal, *Lestatut*, p. 66.

النقاشات الشرعية في القرنين الثامن والتاسع:

أكدت التقاليد الإسلامية بقوة على ضرورة احترام اتفاقيات *الصلح* الفردية التي أبرمها القادة المسلمون مع قادة المدن والكيانات الأخرى. وهذا يُعاد مراراً وتكراراً في العديد من المصادر.[1] وعلى الرغم من أن الحاجة إلى ذكر هذا مراراً وتكراراً تثير الشك في أن الأمر لم يكن كذلك في الواقع دائماً ، يبدو أن الاتفاقيات كانت حاجزاً قانونياً، منع المسلمين من تعديل شروطهم بحرية وفقاً لاحتياجاتهم، كما كانوا يرغبون بلا شك.

وهكذا، في وجه ذلك كله، فالمدن والمستوطنات التي عقدت معاهدات صلح كانت تعيش في ظل اتفاقيات واضحة عقدت في زمن الغزو. لكن هذا لم يكن كافياً لتنظيم العلاقات بين المسلمين *والذّميين*.

كان ثمة (أ) أماكن غزيت *عنوة*، مما يعني أنه لم يكن لديها اتفاق؛ (ب) *أمصار المسلمين*[2] - المدن التي أسسها العرب بعد الغزو كان فيها *الذّميون* قادمين جدداً؛ و(ج) حالة التعقيد الأكثر – مدن كانت مأهولةٌ *بالذّميين* أساساً، بل وعقدت اتفاقيات *صلح*، لكن شخصيتها راحت تتغيّر تدريجياً لتشمل عدداً متزايداً من

---

[1] انظر على سبيل المثال: أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٩، مقطع ٢٦٩ (= *أموال*، ص ٩٧، مقطع ٢٦٩)؛ أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٣٨ – ١٤٤؛ الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٩٣؛ عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد الرابع، ص ٦١؛ عبد الله محمد بن أبي شيبة، *مصنّف ابن أبي شيبة الكوفي*، الرياض ١٤٠٩ هـ، المجلّد الرابع، ص ٧٦٧. ثمة حديث يورده أبو عبيد يحتل أهمية خاصة وهو يتعلق بلقاء عمر مع أهل أذرعات، الذين استقبلوه حاملين السيوف. جفل عمر ، وأمر بأن يعودوا، لكن أبا عبيدة علّق على الأمر قائلاً إنها كانت سنة العجم وهكذا فعل كان سيعتبر خرقاً للمعاهدة. قبل عمر بهذا الرأي، واستقبلهم. ويمضي أبو عبيد بالقول إنه رغم حنق عمر على هذه العادة إلا أنه قبل بها لأن عاداتهم وبيعهم كانت من ضمن المعاهدة التي لم يكن بالإمكان نقضها (ووقع الصلح عليه وليس لأحد نقضه)؛ أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ٢٤٣، فقرة ٤٢٦ (= *أموال*، ص ١٥٢، فقرة ٤٢٥).

[2] النقاشات القانونية حول هذا المصطلح ستناقش لاحقاً.

المسلمين. كيف كان لذلك أن يؤثّر على وضع *الذّميين* في هذه المدن؟ الحالتان الأخيرتان كانتا بلا شك نتاج التغيرات والتطورات التي كانت تجري من النصف الثاني من القرن السابع الميلادي وفي الثامن والتاسع كاملين، عندما أضحى المسلمون القسم المهيمن على نحو متزايد من السكان. هذه الحالات الخاصة كلها طرحت العديد من المسائل القانونية. فانخرط الفقهاء بشكل كبير في المسألة، مقدمين وجهات نظر مختلفة بشأن مبادئ العلاقات مسلم – *ذمي*، وكل وجهة نظر كانت مدعومة، بطبيعة الحال، ببراهين وروايات قانونية.

تركّز السجال حول قضية المسلمين *والذّميين* الذين يعيشون في الأحياء نفسها، والآثار المترتبة على ذلك. وعادة ما تذرعت النقاشات حول هذه المسألة *بحديث* منسوب لابن عبّاس. ويورد أبو عبيد النسخة الآتية: " أيما مصر مصرته العرب فليس لأحد من أهل الذّمة أن يبنوا فيه بيعة، ولا يباع فيه خمر ولا يقتنى فيه خنزير، ولا يضرب فيه *بناقوس*، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يوفوا لهم بذلك."[1] نسخة أكثر تفصيلاً من هذا الحديث يوردها عبد العزيز: " أما ما مصر المسلمون فلا ترفع فيه كنيسة، ولا بيعة، ولا صليب، ولا سنان، ولا ينفخ فيها ببوق، ولا يضرب فيها *بناقوس*، ولا يدخل فيها خمر ولا خنزير، وما كانت من أرض صوحلوا صلحاً، فعلى المسلمين أن يفوا لهم *بصلحهم*"[2].

هذا الحديث يفرّق بين المدن التي أنشأها العرب، وربما أيضا تلك التي أخذوها *عنوة*، ولم يكن *للذميين* فيها أية حقوق أو امتيازات سابقة، والمدن والبلدات التي كانت مأهولة أصلا بالسكان *الذّميين* ثم غزيت *صلحاً*. وكما رأينا في الفصل السابق،

[1] أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٩، فقرة ٢٦٩ (=*أموال*، ص ٩٧، فقرة ٢٦٩).
[2] عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد العاشر، ص ٣٢٠ (قارن المجلّد الحادي عشر، ص ٦٠) . انظر أيضاً نسخاً أخرى عند ابن أبي شيبة، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ٤٦٧؛ البيهقي، *سنن*، المجلّد التاسع، ص ص ٢٠١ – ٢٠٢.

فالمدن والبلدات المذكورة أخيراً كانت قد عقدت معاهدات أعطي *الأمان* عادة بموجبها لأشخاصها ، لممتلكاتهم، بما في ذلك البيع، كما سمح لهم بالاستمرار في حياتهم كما كانت من قبل شرط دفع *الجزية* واستضافة المسلمين وبعض الخدمات الأخرى.

حديث ابن عبّاس هو في الواقع تأكيدي تماماً فيما يتعلق بالتزام المسلمين بهذه *العهود* والوفاء بشروطها. من هنا يبدو قاطعاً على وفق هذا الحديث، أنه لا يمكن تطبيق قواعد *الأمصار* الإسلامية إلا في مدينة أسسها العرب أو استوطنوا فيها، حيث لا يكون هنالك *عهد*.

مع ذلك، فهذا التفسير لا يمكنه التعامل مع الوضع الأكثر تعقيداً الذي كان يتكشّف تدريجياً. فماذا عن المدينة التي غزيت *صلحاً* ثم راح المسلمون يسكنون فيها تدريجيا؟ هل سيكون بإمكان *الذّميين* الاستمرار كالسابق؟ هل سيكون بإمكانهم الحفاظ على البيع الخاصّة بهم؟ هل سيكون بإمكانهم الاستمرار في ممارسة عاداتهم الدينية، خاصة تلك التي تتضمن جوّاً عاماً، مثل المواكب، أو الضرب *بالناقوس*؟ هل سيكون بإمكانهم إظهار رموزهم الدينية وأيقوناتهم على الملأ؟ هل سيكون بإمكانهم النمو، والبيع، واستهلاك النبيذ والخنازير؟ كل هذه الإجراءات أثرت بشكل واضح في الحياة اليومية للمدينة وخلق الجو الخاص بها. هل يمكن لمدينة تحت حكم المسلمين أن تكون ذات طابع مسيحي؟ هل يجب على المسلمين أن يتحمّلوا على مضض السلوك العام الذي يتناقض مع الشريعة الإسلامية، وتُسيء للإسلام ؟ التفسير الضيق لرواية ابن عبّاس يحظر أي تغيير أو تدخل من جانب المسلمين؛ لكن بحلول القرن الثامن، كما سنرى لاحقاً، كان هذا، على ما يبدو، سيصبح غير مقبول بالنسبة لهم.

في الواقع، اعتمد كثيرون على سوء التفسير لتعبير *مصر مصرته العرب* (مدينة أنشأها المسلمون)، فكون مدينة تعرّف على هذا النحو، فإن العديد من القيود يمكن

أن تفرض على سكانها المسيحيين . فعبد الرزّاق (١٢٦ - ٢١١ هـ) يفسّر التعبير على أنه يعني " كل ما كان جزءاً من أرض العرب أو أخذ *عنوة* "[1].وليس من الواضح تماماً ما هو المقصود هنا بعبارة أرض العرب "؛ مع ذلك، فكون ما أخذ *عنوة* (وضمناً *صلحاً*) يعدُّ فئة منفصلة، فمن الأرجح أن العبارة تشير إلى شبه الجزيرة العربية. لكن عبد الرزاق، في الفصل نفسه، يورد روايات حول وضع الكنائس في أمصار المسلمين. فهو يستشهد بروايات تدعم التدمير الفعلي للكنائس على يد عمر بن عبد العزيز في الأمصارالقديمة والجديدة على حد سواء: *الأمصار القديمة والحديثة*.[2] وتزعم إحدى الروايات صراحة أنه وفقاً *للسنّة* ينبغي تدمير الكنائس في الأمصارالقديمة والجديدة على حد سواء. وهذا التعبير، *الأمصار القديمة والحديثة*، إنما يشير بوضوح إلى كل من المدن التي بناها المسلمون وإلى غيرها التي كانت موجودة قبل الغزو الإسلامي، التي قطنها المسلمون على الأرجح في أوقات لاحقة.

هكذا كان تفسير الحديث على النحو الآتي: فكل مدينة كان يقطنها عدد كبير من السكّان المسلمين تعدُّ *مصراً* إسلامياً، ومن ثم يجب فرض قيود على سكانها من *الذّميين*. وقد دعم هذا التفسير للحديث بوضوح وجهة النظر الأقل تسامحاً التي اقترحت سن قوانين جديدة تنتقص من حقوق *الذّميين* حيثما توجد أعداد كبيرة من المسلمين.

---

[1] عبد الرزّاق، مصنّف، المجلّد العاشر، ص ٣٢٠ (قارن المجلّد الحادي عشر، ص ٦٠) .

[2] السابق، المجلّد السادس، ص ص ٥٩ - ٦٠، خاصة ص ٦٠، رقم ١٠٠٠١، المجلّد العاشر، ص ص ٣١٩ - ٣٢٠. التعبير الكامل، أمصار المسلمين، يظهر في هذا النقاش في بداية الفصل: تدمير كنائسهم وأن لا يقرعوا الناقوس ". المجلّد العاشر، ص ٣١٩، وبعدها يستعمل المصطلح أمصار لكن المعنى واضح.

بجانب هذه الروايات، يورد عبد الرزاق روايات أخرى تدعم الرأي القائل بأن لو كان لهذه *الأمصار صلح*، لا يمكن أن تُمس فيها الكنائس.[1] من هنا سيبدو لنا أن عبد الرزاق كان يكشف هنا عن حالة اختلاف فيما يتعلّق بمسألة ما إذا يمكن لمدينة محمية *بعهد* أن تصنف ضمن فئة *أمصار المسلمين*، وهو ما كان سيغيّر في الواقع من وضعها وكان سيفرض من القيود على *الذّميين* من سكانها بل حتى – وفقاً لبعض الآراء – تدمير كنائسهم.

يعرّف أبو عبيد أيضاً (مات عام ٢٢٤ هـ) *مصر أمصرته العرب*. وبحسب رأيه، ثمة حالات ثلاث يمكن أن تندرج ضمن هذه الفئة: (١) مكان قبل أهله بالإسلام، مثل المدينة المنورة، والطائف، واليمن؛ (٢) أي مدينة بناها المسلمون في مكان لم يكن مأهولاً من قبل، مثل الكوفة والبصرة؛ (3) أية مدينة تم غزوها *عنوة*، ولم تعد لسكانها من خلال *أمان*.[2] ثم يمضي ليذكر تلك المدن التي تم غزوها *صلحاً* وتلك التي تم غزوها *عنوة*. وتشمل تلك التي تم غزوها *صلحاً* القدس، ودمشق، وجميع مدن بلاد الشام (لكن ليس المناطق الريفية المحيطة بها)، ومدن الجزيرة، والأقباط في مصر، ومدن خراسان.[3]

يقول أبو عبيد بوضوح إنه في حين لم يكن مسموحاً *للذميين* بعرض أيٍّ من عاداتهم الدينية في *أمصار* المسلمين، ففي تلك التي غزيت صلحاً العهد صالح، والامتيازات التي كانت تمنح للسكان لا يمكن أن تلغى أو تسحب.[4] هنا تعريف *أمصار المسلمين* قاطع الوضوح وشروط المدن المغزوة *صلحاً* غير قابلة للتفاوض، حتى في حالة تغير الظروف.

---

[1] عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ٦١ (قارن المجلّد العاشر، ص ٣٢٠).

[2] أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٩، فقرة ٢٦٩ (= *أموال*، ص ٩٧، فقرة ٢٦٩).

[3] أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٩، فقرة ٢٦٩ (= *أموال*، ص ٩٧، فقرة ٢٦٩).

[4] أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ص ١٨١ – ١٨٣ ، فقرة ٢٧٧ (= *أموال*، ص ١٠٠، فقرة ٢٧٧).

يعرّف الشافعي (مات عام ٢٠٤ هـ) في *كتاب الأم* التعبير *مصر من أمصار المسلمين* بأنه مدينة استبقي عليها وغزيت *عنوة*،[1] أو مدينة أسست في مكان لا يعود *للذميين*.[2] هذا يتناقض مع مدينة غزيت *صلحاً* وتم الاتفاق على شروطه، التي كان من المقرر أن تحظى بالاحترام وأن يحافظ عليها. ويعدد الشافعي جميع القيود التي تطبق في *أمصار* المسلمين لكنه يؤكّد أنه في مدينة حيث يعيش *الذّميون* على نحو منفصل، أو مدينة عندها اتفاقية *صلح* تسمح بأمور مثل بناء الكنائس أو عرض النبيذ ولحم الخنزير على العامة، فقيود *الأمصار* غير قابلة للتطبيق فيها. ومثل أبي عبيد، يرسم خطاً واضحاً بين المجموعتين.

كانت هناك تفسيرات أخرى *لأمصار المسلمين*. وكان أبو عبيد على دراية بالآراء الأقل تسامحاً بكثير من رأيه. وهكذا، تحت عنوان "ما هو المسموح *لأهل الذّمة* بإنشائه في أرض *العنوة* وفي *أمصار المسلمين* وما هو غير مسموح؟ يورد الروايات التي يمكن أن تنطبق على جميع الأراضي الخاضعة لحكم إسلامي مثل "*لا خصاء في الإسلام ولا كناسة* " ، أو "*لا يليق ببيت الرحمة أن يجاور بيت تأديب* ".[3] ويعتقد المروجون لمثل هذه الآراء بوضوح أن جميع الأراضي الواقعة تحت حكم المسلمين ينبغي النظر إليها على أنها *أمصار المسلمين*، وأنه ينبغي أن لا تكون كنيسة حيث يكون مسجد.

---

[1] إذا كان المصر للمسلمين أحيوه أو فتحوه عنوة؛ الشافعي، *كتاب الأم*، المجّد الرابع، ص ٢٩٣.

[2] السابق... فأما بلاد لم يكون لهم.

[3] يفسّر أبو عبيد أن " بيت التأديب بقوله" هو إشارة إلى الكنائس، والكنس، ومعابد النار، التي يجب أن لا تكون بجانب المساجد في أمصار المسلمين: لا ينبغي لبيت رحمة أن يكون عند بيت عذاب. قال أبو عبيد: يعني الكنائس والبيع وبيوت النيران. قال: لا ينبغي أن تكون مع المساجد في أمصار المسلمين. أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٧ ، فقرة ٢٦٣ (= *أموال*، ص ٩٥، فقرة ٢٦٣).

يكتب محمد بن الحسن الشيباني (١٣٢ - ١٨٧ هـ) في عمله *كتاب السير* أنه يسمح *للذميين* بالحفاظ على البيع الخاصة بهم، وحتى بإعادة بنائها في أية مدينة غزيت صلحاً، " لكن حين يؤسس المسلمون مدينة (مصر) في ذلك المكان، يجب أن يهدموا الكنس والكنائس هناك، لكن يجب السماح *للذميين* ببناء أبنية مشابهة خارج المدينة".[١]

وجهة النظر التي يمثلها الشيباني تقول إن الصلح مشروع فقط طالما أنه يناسب المسلمين. فما أن يأخذ المسلمون مدينة سيكون هناك تغيير فوري في القواعد؛ فلم يكن هناك وازع عن تدمير البيع ما أن يوطّد المسلمون أنفسهم في المدينة. ولم يكن مسموحاً *للذميين* بالإقامة في المدن التي يقطنها المسلمون، وكان لا بدّ من طردهم تماماً كما كانوا قد طردوا من المدينة المنورة، وكما طردهم علي بن أبي طالب من الكوفة. وهذا أيضاً هو رأي الطبري.[٢] لكن وفقا للشيباني، كان لا بد من إعطائهم مكاناً خاصّاً بهم خارج المدينة حيث يمكنهم استئناف طريقتهم الحياتية السابقة.[٣]

السرخسي (مات عام ٤٨٣ هـ) في *شرحه لسير* الشيباني يعدُّ أي مكان تقام فيه الصلوات العامة وتنفّذ عقوبات الحدود على أنه *مصر*.[٤] وتعريف السرخسي يسير في

---

[١] محمد بن الحسن الشيباني، *السير*، تحرير م. قدوري، بيروت ١٩٧٥، ص ٢٦٥؛ Muhammad b. al-Hassān al-Shaybānī, *The Islamic Law of □ Nations Shaybānī Siyār*, trans. M. Khadduri, Baltimore 1966, p. 278.□'s S

[٢] محمد بن جرير الطبري، *كتاب اختلاف الفقهاء*، تحرير شاخت، لايدن ١٩٣٣، ص ٢٦٣، وأورده س. وارد في: 'A Fragment from an Unknown Work by al-Ṭabarī on the Tradition "Expel the Jews and the Christians from the Arabian Peninsula (and the Lands of Islam)"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), pp. 407–20, at pp. 413–14.

[٣] الشيباني، سير، ص ٢٦٥.

[٤] محمد بن أحمد السرخسي، *شرح كتاب السير الكبير*، تحرير عبد العزيز أحمد، المجلد الرابع، ص ١٥٣٥ رقم ٣٠١٦): كل موضع صار مصراً للمسلمين، تجمع فيه الجمع وتقام فيه الحدود. انظر أيضاً: ص ١٥٣١، ١٥٣٣.

هدي تعريف الشيباني ليشمل، واقعياً، أية مدينة أصبح فيها الوجود الإسلامي راجحاً. من ناحية أخرى، يقول إن مدينة غالبية سكانها من الذّميين، مثل الحيرة، حيث لا تقام صلوات عامة ولا تطبّق عقوبات الحدود، فالقيود غير سارية المفعول.[1] هذه التعريفات لا علاقة لها بتاريخ الغزو؛ بل هي تشير إلى واقع الزمن. لا توجد حقوق وامتيازات مضمونة؛ هنالك فقط مسألة الأغلبية المسلمة. فما أن تغيّر المدينة شخصيتها ويصبح قاطنوها من المسلمين هم العنصر الراجح، حتى لا تعود ثمة صلاحية *للصلح*.

من هنا فالنقاش بين فقهاء المسلمين بشأن *الذّميين* كان يدور حول مسألتين رئيستين:

١- ما المدن التي تندرج تحت تعريف *أمصار المسلمين*؟ كان هذا التعريف حاسماً لأن الذّميين في أية مدينة تعرّف على هذا النحو كانوا يخضعون لقيود ما كان بالإمكان السماح بها لولاه. تعريف ضيق، مثل ذلك الذي قبل به أبو عبيد والشافعي، كان سيمثل بوضوح مقاربة أكثر تسامحاً، تترك لكل *الذّميين* الذين غزيت مدينتهم *صلحاً* حرية العيش وممارسة ديانتهم على وفق ما وعدوا به في اتفاقيات *الصلح*. تعريف أوسع، من ناحية أخرى، مثل ذلك الذي تبناه الشيباني، الطبري، والسرخسي، والذي يشمل مدناً عديدة أكثر، كان سيسمح للمسلمين بتجاوز الوعود السابقة المقدمة *للذميين* وإلغائها، بمعنى إنهاء العهود الخاصة بهم فعلياً، في أي مكان صارت غالبية السكان فيه من المسلمين.

٢- ما المسموح أو المحظور في *مصر مسلم*؟ يبدو أن المشكلة الرئيسة كانت البيع الذّمية . ففي حين تم الاتفاق على منع بناء كنائس جديدة، كان من

---

[1] السابق، ص ١٥٣٣ – ١٥٣٤.

الواضح أن مادة الخلاف العام تتجلّى في أنه هل يجب تدمير الكنائس الموجودة في *أمصار* المسلمين أم لا؟. هنالك روايات متناقضة في هذا الشأن. فأبو عبيد يورد رواية منسوبة لعمر بن عبد العزيز مفادها أنه لا يجب تدمير كنيسة، أو كنيساً أو معبد نار، كذلك لا يجب بناء الجديد منها. وهذه الرواية تظهر جنباً إلى جنب مع الروايات التي تتغاضى عن مثل هذه الأعمال. وعبد الرزاق يورد روايات تقول إن عمر كان ينوي تدمير الكنائس في *أمصارالمسلمين* بجانب روايات أخرى تقول إنه أحجم عن فعل ذلك.[1]

يورد ابن أبي شيبة (١٥٩ – ٢٣٥ هـ) رواية منسوبة للحسن، وأغلب الظن أنه الحسن البصري (مات عام ١١٠ هـ) تقول " إنه لا يستحسن ترك *البيع* موجودة في أمصار المسلمين ". كذلك فالشيباني كان يعتقد أنه لا بدّ من تدمير الكنائس في *الأمصار* (أنظر آنفاً). من ناحية أخرى، يستشهد السرخسي بعمر بن الخطّاب الذي يقول لا يجب السماح ببناء كنائس جديدة، لكن لا يجب السماح بتدمير تلك القديمة.[2]

بل زعم بعض الفقهاء أنه لا يجب السماح *للذميين* أن يعيشوا بشكل دائم داخل*أمصارالمسلمين*.[3] ومقطع متعلق بهذه القضية موجود في عمل غير محدد للطبري، استشهد به الفقيه المملوكي تقي الدين السبكي ولم نجد له ذكراً في أي موضع آخر. وإذا كان هذا المقطع أصيلاً بالفعل،[4] فالطبري هو سيكون أيضاً من أصحاب هذا الرأي، حيث يعرّف *أمصار المسلمين* على أنها تلك البلدات حيث يسود

---

[1] وعبد الرزاق، *مصنّف*، المجلّد الرابع، ص ص ٥٩ – ٦١؛ المجلّد العاشر، ص ص ٣١٩ – ٣٢٠؛ أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ص ١٧٦ – ١٧٧ ، فقرة ٢٦٢ (= *أموال*، ص ٩٥، فقرة ٢٦٢)

[2] السرخسي، *شرح*، ص ١٥٢٩، (رقم ٣٠٠٣).

[3] مسألة إقامة الذّميين في أمصار المسلمين مناقشة في: Friedmann, *Tolerance*, pp. 92–3.

[4] من أجل نقاش هذا؛ انظر: Ward, 'A Fragment', pp. 409–13.

السكان المسلمون. ودليله العيني كان هو أن علي بن أبي طالب قرر انه لا يمكن *للذميين* العيش في الكوفة، وأن يسمح لهم فقط بأن يعيشوا في الحيرة، التي كانت مأهولة *بالذميين*، أو في الزوراء، عبر النهر.[1] يزعم الشيباني أنه كان يمكن *للذميين* شراء بيوت والعيش في *أمصار المسلمين*. ويفسّر السرخسي هذا، بالقول إنه كان مسموحاً لهم أن يفعلوا ذلك، فقط ما داموا أقلية، بحيث كان بإمكانهم أن يلحظوا جمال الإسلام.[2] لكنهم لم يكونوا قادرين على استئجار بيوت من المسلمين.[3]

تأليف وثائق الصلح العامة:

إن وجود *الذميين* في المناطق المأهولة من المسلمين صار أكثر إشكالية بمرور الوقت. ففي حين كان المسلمون بعد الغزو مباشرة أقلية متباعدة، صاروا موجودين بحلول القرن الثامن في العديد من المراكز الكبيرة، بل ربما كانوا في كثير من الحالات غالبية السكان. ومع ازدياد مجالات الاتصال والاحتكاك بين المسلمين *والذميين*، سواء على الصعيد الجغرافي أو الاجتماعي، صار من الملح أكثر الوصول إلى حلول كانت ستبدو مقبولة وقابلة للتطبيق بشكل عام. ويبدو أن هذه الظروف المتغيرة خلقت حافزاً لصياغة مجموعة موحدة من القواعد القابلة للتطبيق على جميع *الذميين* الذين يعيشون تحت حكم المسلمين. لكن كان على هذه المجموعة من القواعد أن تُصاغ وتُحرّر، والأهم من ذلك، أن يتم التوافق بشأنها .

إضافة إلى معضلات الزمن الملحة، فإن تأليف وثيقة قانونية عامة وموحدة فيما يتعلق بغير المسلمين مع اقتراب انعطافة القرن الثامن كانت مستوحاة من خلق "

---

[1] انظر السابق، ٤١٣ – ٤١٤.
[2] السرخسي، شرح، ص ١٥٣٦ – ١٥٣٧، (رقم ٣٠٢٠).
[3] السابق، ص ١٥٣٧ – ١٥٣٨. (الفقرة ٣٠٢٣).

منظومة شرعية جديدة "، كما زعم بنيامين جوكيش مؤخراً.[1] ووفقاً لجوكيش، فهذه المنظومة التشريعية الجديدة اعتمدت أساساً لها الـ Corpus Iuris Civilis ليوستنيانوس، وقد صممت لتحل محل الشرع غير المتجانس القائم وقتها.[2] ووفقاً لجوكيش، فهذا المشروع الطموح كان بقيادة هارون الرشيد واثنين من أبرز فقهائه، أبو يوسف والشيباني. وكما رأينا للتو، فقد كان الشيباني منغمساً بعمق في مسألة *الذّميين*، في حين أن أبا يوسف، كما سنظهر لاحقاً، كان يعمل على صوغ وثيقة عامة فيما يخص *الذّميين*.[3] وهكذا فإن فكرة قطع العقدة المستعصية من خلال خلق وثيقة قانونية موحدة واحدة بدلاً من إيجاد الفروق الظرفية المعقدة ربما كانت نتيجة ثانوية لمخطط تشريعي جديد أخذه هذان الفقيهان على عاتقيهما.[4] لا بدّ أن نضيف إلى ذلك أن جميع الشخصيات الأخرى المشاركة في الجدل حول مكانة *الذّميين* في المجتمع الإسلامي، بمن فيهم الشافعي، وعبد الرزّاق، وأبو عبيد، كانوا ناشطين في تلك المدّة نفسها، وربما أيضا كانوا على بينة من محاولة خلق مثل هذه الوثيقة الموحدة. وهذا الرأي يتماشى أيضاً مع نظرية كوهين بشأن شكل العريضة التي أعطيت *للشروط*. يقول كوهين إن " الإطار الأدبي للعهدة العمرية هو إطار عريضة مقدّمة للخليفة، وقد أعطى موافقته عليها على شكل مرسوم وزينها بتوجيهات لمندوب الخليفة من أجل تنفيذها على مقدميها من المسيحيين ".[5] وهكذا، ما أن تم اتخاذ قرار بوضع مجموعة من الشرائع المتعلقة بغير المسلمين، فالصيغة المختارة، أي تقديم عريضة إلى الخليفة، كانت صيغة مميزة للنظام الإداري الإسلامي في ذلك الوقت.

---

(1) B. Jokisch, *Islamic Imperial Law*, Berlin and New York 2007 , pp. 3–4.

(2) Ibid., pp. 31–3, 104–8.

(3) انظر: ibid., pp. 3–4, 77–96.

(4) Ibid., pp. 3–4.

(5) انظر: Cohen, 'Pact of ' Umar', p. 128.

كيف يمكن تحقيق الهدف من وضع مثل هذه الوثيقة الموحدة؟ إن بعض القيود المتعلقة *بالذمين* الذين كانوا يعيشون في المدن الإسلامية، مثل حظر بناء بيع جديدة ، وبيع الخنازير والخمر، ووقواعد *الغيار*،[1] يبدو أنها كانت مقبولة بالفعل على نطاق واسع في ذلك الوقت بين الفقهاء. مع ذلك، فثمة قضايا عديدة كانت ما تزال غير متفق عليها بعد، مثل تغريف *أمصار المسلمين*، وهو التعريف الذي كان يقرّر في الواقع أين يمكن تطبيق تلك التشريعات، مصير الكنائس في *الأمصار*، بل حتى مصير *الذمين* الذين يعيشون فيها.

بل ثمة ما هو أكثر، فاتفاقيات *العهود* أو *الصلح* التي أعطيت للمدن التي غزيت *صلحاً* بعد الغزو مباشرة صارت تشكّل عقبة كأداء. *فالعهود* كانت التزامات والتي كان لا بد من الحفاظ عليها. وواجب مراعاة هذه المعاهدات واضح وصريح لا لبس فيه في رواية ابن عبّاس، وقد اتبعه العديد من الفقهاء في القرنين الثامن والتاسع.[2] وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء، مثل الشيباني والطبري، حلوا هذه المشكلة عن طريق تغيير تعريف *مصر*، مسلم، فقد كان هذا بالتأكيد حلاً إشكالياً والذي لا يمكن أن يكون مقبولاً من الجميع، حيث كان سيؤدي إلى إلغاء تعسفي للالتزامات السابقة، كلما رأى المسلمون أنه من المناسب القيام بذلك.

ما فاقم الوضع أكثر ربما حقيقة أن العهود الأصلية لم تكن مواتية للغاية من وجهة نظر المسلمين. فقد كانت، على ما يبدو، متسامحة إلى درجة متطرفة، وفي معظمها مجرد مطالبات بالخضوع والضرائب أو غيرها من المدفوعات مقابل *الأمان*، الذي سمح الحياة أن تمضي كما كانت من قبل دون أية قيود أو تدخل.

---

[1] انظر لاحقاً والفصل الرابع.

[2] انظر الصفحات السابقة.

كيف استطاع المسلمون حل مشكلة هذه المعاهدات؟ وهل كان يمكن أن يتمّ استبعاد المعاهدات فعلياً عن طريق وثيقة من شأنها أن تبطلها بشكل تعسفي؟ تم العثور على حل عبقري لهذه المشكلة في صيغة اتفاقية صلح عامة. وفي حين كانت كل الاتفاقيات الأصلية اتفاقيات محددة أعطيت لكل مدينة على حدة وكانت تختلف عن بعضها بعضاً، سيكون لدينا هنا وثيقة يُزعم أنها تمثل شكل مجموعة اتفاقيات *الصلح* القابلة للتطبيق على جميع المدن والمستوطنات *الذّمية* تحت حكم المسلمين. وكانت هذه الاتفاقية تشمل شروطاً معينة فيما يتعلق بالتعايش المسلم-*الذّمي*، والتي لم تدرج في الاتفاقيات الأصلية، ولأنها كانت اتفَاقية عامة، فقد كان بإمكانها تجاوز الاتفاقيات الفردية. لكن محتويات اتفاقية *الصلح* هذه، كان لا بد من الاتفاق عليها، وهذه ليست مهمة بسيطة. وأود أن أظهر أن*شروط عمر* لم تكن في الواقع غير مقاربة واحدة من عدة مقاربات اقترحت في أثناء هذه العملية.

سوف أتناول هنا أربع نسخ رسمية مختلفة لذلك *الصلح* العام. وما من واحدة منها وثيقة مكتشفة حديثاً؛ فكلها معروفة جيداً وقد تم الاستشهاد بها في كل الأدبيات، على الرغم من أن تناولها كان من دون تمييز بين واحدة وأخرى وذلك باعتبارها *شروط عمر*. وعلى الرغم من وجود عناصر مشتركة بين جميع النسخ، هنالك اختلافات مهمة بينها؛ وأقترح هنا أن كل واحدة من تلك النسخ إنما تمثّل نسخة مختلفة *لصلح* موحد وهي تكشف من ثم عن الآراء المختلفة التي سمعناها في هذا النقاش العام.

نسخة أبي يوسف:

مقاربة مهمة أسمعت صوتها مع نهاية القرن الثامن ساهم بها أبو يوسف. وفي عمله *كتاب الخراج*، وهو كتاب يمثّل الموقف القانوني الرسمي المنبعث من بلاط هارون الرشيد،[1] هنالك نسخة عن اتفاقية *صلح* عامة إضافة إلى نصوص عديدة ذات صلة بالموضوع. وهذه تقدّم لنا مقاربة تختلف تماماً عن مقاربة *شروط* عمر. وأبو يوسف لا يستشهد *بالشروط* ولا يذكرها على الإطلاق. إما لأنه لا يعرف بالنص، لأنه لم يكن قد وجد بعد أو لأنه لم يحظ وقتها بالتداول على مستوى واسع، وإمّا لأنه يعرفه، لكنه اختار أن لا يستشهد به لأنه لم يستحسنه. ونوت يشير إلى أبي يوسف في ملاحظة قصيرة ليس إلا، ليصل من ثم إلى نتيجة مفادها أن *الشروط* كانت موجودة في أيامه، لكنه لم يكن على علم بوجودها.[2] وإذا كان هذا صحيحاً، فالنص كان ما يزال هامشياً، نظراً لموقف أبي يوسف. ونوت لا يشير إلى الاختلافات الجوهرية بين النصين.[3]

---

[1] أثار نورمان كالدر في كتابه *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993، تحديات في وجه تاريخ *كتاب الخراج* والكتابات الفقهية الإسلامية الأخرى الأولية، حيث زعم كالدر أن *كتاب الخراج* لأبي يوسف وكذلك *كتاب الأم* للشافعي وغيرهما من النصوص، كانا، في الواقع، نتاج المجتمع الإسلامي في القرن الثالث. لكن باحثين كثر رفضوا نظرية كالدر. انظر على سبيل المثال الآراء التالية: Y. Dutton, 'Review of N. Calder's Studies in Early Muslim Jurisprudence', *Journal of Islamic Studies*, 5 (1994), pp. 102–8; H. Motzki, 'The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwaṭṭ* and Legal Traditions', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 18–83 esp. n. 19; and M. Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Leiden 1997 , pp. 91–3

[2] Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 313 (German), 122 (English), n. 99, para. 2.

[3] Ibid

يقدّم أبو يوسف موقفه في موضوع العلاقات بين المسلمين *وأهل الذّمة* في الفصل الذي يحمل عنوان، " في الكنائس والبيع والصلبان "[1]. وفي بداية هذا الفصل يقدّم لنا النص الآتي:

وأما ما سألت عنه *يا أمير المؤمنين* من أمر *أهل الذّمة* وكيف تركت لهم البيع والكنائس في المدن *والأمصار* حين افتتح المسلمون البلدان ولم تهدم ، وكيف تركوا يخرجون بالصلبان في أيام عيدهم . فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين *وأهل الذّمة* في أداء *الجزية* وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها وعلى أن يحقنوا لهم دماءهم وعلى أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوهم ويذبوا عنهم [الذّميون][2]، وأنه [سيسمح] لهم [الذّميون] بالخروج بالصلبان،[3] وهم المسلمون [كانوا سيحمونهم].

يبدو أن المسألة الكامنة خلف هذا النص هي الأسس التي أعطيت على أساس منها الامتيازات الخاصّة *بالذّميين*، خاصة حقهم في الاحتفاظ ببيعهم والخروج بصلبانهم. يقول أبو يوسف إن حريات *الذّميين* الحالية تنبثق كلّها من اتفاقيات *الصلح* زمن الغزو. وكلماته (*كيف سمح لهم* ...) توحي بأن امتيازات *الذّميين* هذه كانت

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٣٨ . إن كلمتي بيعة وكنيسة ليستا غير متساويتين، ويمكن فهمهما على حد سواء بمعنى كنيسة وكنيس. مع ذلك، فكنيسة هي الكلمة الأكثر شيوعاً لمكان الصلاة المسيحي، لذلك فالأرجح أن بيعة تشير هنا إلى نوعية أخرى من بيوت العبادة، والأرجح أنه الكنيس. وهذه هي أيضاً الترجمة في E. Fagnan, *Livredel'impôtfoncier*, Paris 1921, p. 213. انظر مثلاً: أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٧٧ ، فقرة ٢٦٣ (= *أموال*، ص ٩٥، فقرة ٢٦٣)، حيث يعدد جنباً إلى جنب، الكنائس والبيع وبيوت النيران، والأرجح أنها، " الكنائس والكنس ومعابد النار ".

[2] النص هنا غير واضح؛ ويمكن فهمه أيضاً على أنه يعني أن على المسلمين محاربة العدو الذي قد يقاتل الذّميين. لكن، انظر: أبو يوسف، *كتاب الخراج*، الذي سنستشهد به آنفاً، حيث يقول بوضوح إنه كان سيسمح لهم بالاحتفاظ بحصونهم من أجل الدفاع عن أنفسهم.

[3] يظهر هذا في بعض النسخ ويحذف في أخرى؛ انظر: أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٣٨، الفقرة ١.

موضع تساؤل، وهكذا لم يكن عليه أن يتكلّم بوضوح فقط، بل أن يضع مرساته بأمان في بعض الروايات القديمة أيضاً. لهذا الغرض يقدّم أبو يوسف سلسلة من الأدلة والنصوص التاريخية. ففي البداية يورد نسخة عن اتفاقية *الصلح* التي عقدت بين أبي عبيدة بن الجرّاح وأهل الشام، اتفاقية كان من المفترض أن تكون اتفاقية *صلح* موحدة لكل مجن الشام، أي سوريا الكبرى بأقاليمها الخمسة بما في ذلك فلسطين. هذه الاتفاقية، المنقولة عن مكحول الشامي (مات عام ١١٣ \ ٧٣١)[١]، طبّقت لاحقاً، بحسب أبي يوسف، على بقية المدن المغزوة أيضا:

حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الشامي أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك *كنائسهم وبيعهم* على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة ، وعلى أن عليهم إرشاد الضال وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم ، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام وعلى أن لا يشتموا مسلماً ولا يضربوه ، ولا يرفعوا في نادي أهل الإسلام صليباً ولا يخرجوا خنزيراً من منازلهم إلى أفنية المسلمين ، وأن يوقدوا النيران للغزاة في *سبيل الله* ، *ولا يدلوا للمسلمين على عورة* ، ولا يضربوا *نواقيسهم* قبل أذان المسلمين ولا في أوقات أذانهم ولا يخرجوا الرايات[٢] في أيام عيدهم ، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم ولا يتخذوه في بيوتهم . فإن فعلوا من ذلك شيئا عوقبوا وأخذ منهم . فكان *الصلح* على هذا الشرط فقالوا لأبي عبيدة : اجعل لنا يوما في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات ، وهو يوم عيدنا الأكبر . ففعل

---

[١] من أجل مكحول الشامي، انظر: حسان عطوان، *الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي*، بيروت ١٩٨٦، وانظر البيبلوغرافيا هناك.

[٢] انظر الصفحات السابقة. إن إظهار هذه الرايات، التي كانت على الأرجح مطرزة بصور القديسين والأيقونات، ربما كان يعدّ شركاً. إضافة إلى ذلك، كان ينظر إلى الأمر كتعد على الميزات الشرعية، حيث عادة ما كان جيش الخليفة يستعمل الرايات والأعلام. انظر الفصل الخامس، الهامشان ٣١١ – ٣١٢.

ذلك لهم وأجابهم إليه ، فلم يجدوا بدا من أن يفوا لهم بما شرطوا ففتحت المدن على هذا.[1]

تجمع نسخة المعاهدة المستشهد بها هنا بين العناصر التي تظهر في عهود من مدن محددة مع العناصر الجديدة التي تتناول مشكلة التعايش بين المسيحيين والمسلمين. إنها في الواقع معاهدة *صلح* متكيفة مع الحالة المعاصرة التي كان المسلمون فيها يعيشون في مدن مغزوة *صلحاً*.

تقدّم نسخة مكحول لاتفاقية *صلح* عامة، كما يوردها أبو يوسف، سلسلة من الشروط التي لها علاقة بالولاء للحكام المسلمين ومساعدتهم واستضافتهم، واحترام الدين والطقوس الإسلاميين. مع ذلك فهي تؤكّد على امتيازات الذّميين. إن حقهم ببيعهم وبحرية الطقوس والممارسات والعادات الأخرى، أي الحق بالدعوة العلنية للصلاة في جميع الأوقات غير الأذان، أو الاحتفاظ بالخنازير والنبيذ في أي مكان بخلاف المنطقة المجاورة مباشرة للمسلمين. وقد تم التأكيد على نحو خاص على الامتياز الخاص بهم في السير بموكب مفتوح مع الصلبان يوم أحد الشعانين، وهو امتياز منحه لهم، بحسب هذه الرواية، أبو عبيدة نفسه من أجل إقامة علاقة احترام وثقة متبادلين. ويمكن للتركيز الخاص على الامتياز الأخير أن يشير إلى أن تكريس الموكب بالصلبان يوم أحد الشعانين أثار معارضة بين بعض الأوساط الإسلامية، معارضة ستتم الإشارة إليها في وقت لاحق، وربما يكون أبو يوسف قد حاول قمعها من خلال الإشارة إلى مثل هذه الاتفاقية الكبيرة التي عقدها أبو عبيدة نفسه.

يستشهد ابن عساكر، في كتابه *تاريخ مدينة دمشق*،[1] بالنسخة نفسها، مع وجود اختلافات طفيفة ليس إلا. أما الإسناد فيرجع إلى إسحق بن بشر أبو حذيفة الهاشمي،

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٣٨.

الذي يذكر ابن عساكر أنه كان ناشطاً زمن حكم المأمون (مات عام ٢٠٦ \ ٨٢١).[٢] ابن بشر كان مؤلفاً لكتاب حول *الفتوح*، فلابدَّ إذن من أنه كان على دراية بالعديد من روايات اتفاقيات *الصلح*.

هنالك العديد من الاختلافات في نسخة ابن عساكر، أهمها إغفال القصة المتعلّقة بالإذن الخاص الذي أعطاه أبو عبيدة للمسيحيين لإجراء موكب مفتوح مع الصلبان يوم أحد الشعانين. أيضا، بخلاف نسخة أبو يوسف، لا تذكر نسخة ابن عساكر المرسوم الذي كان يقتضي أن تترك كنائسهم وبيعهم سالمة (*أن تترك كنائسهم وبيعهم*).[٣] وهكذا فنحن لدينا هنا نص *الأمان* نفسه الذي أعطاه أبو عبيدة لأهل الشام، إنما بنسختين ذكرهما محدثان مختلفان توحي تواريخهما بأن النص كان معروفاً جيداً حوالي العام ٨٠٠. مع ذلك فالاختلافات التي قد تبدو بسيطة بين النسختين مهمة، فموقف أبي يوسف يمثل حالة أكثر تسامحاً وتساهلا من ذلك الذي في النص الموازي.

يورد أبو يوسف لاحقاً تقريرين عن اتفاقيات *الصلح* التي تدعم نسخة *الصلح* العام التي نقلها مكحول الشامي. أحدهما هو ملخص للشروط التي وضعها خالد بن الوليد مع حاكم الحيرة، إياس بن قبيصة.[٤] يتحدّث أبو يوسف باختصار هنا عن أن خالداً أقام معاهدة معهم يوافق بموجبها " على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصراً من قصورهم التي كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدو لهم ولا يمنعون من

---

[١] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد الثاني، ص ص ١٢٣ – ١٢٤.

[٢]) السابق، المجلد الثامن، ص ص ١٨٧-١٩٣. انظر أيضاً: Sezgin, *Geschichte*, vol. I, pp. 293–4.

[٣] تتضمن نسخة ابن عساكر، بعد الحظر على إدخال الخنازير إلى مناطق المسلمين، الحظر أيضاً على إدخال الخمر، وهو ما تم حذفه (نتيجة الإهمال ربما) من نسخة أبي يوسف.

[٤] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ١٤٣.

ضرب *النواقيس* ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم وعلى أن لا يشتملوا على تغبة وعلى أن يضيفوا من مر بهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم "[1]. ثم يقتبس نص المعاهدة نفسها، لكن النص يفتقر إلى معظم الشروط التي كان قد ذكرها للتو. فهو لا يشير إلى وضعية البيع،أو *النواقيس*، أو إخراج الصلبان، ولا للمسألة المتعلقة بحصونهم، لكنه يؤكد فقط على واجب عدم إعانة *الكافر* ضد المسلم، وعدم إرشاد العدو إلى نقاط الضعف في الأراضي الإسلامية.[2] النص المستشهد به يختلف كثيراً عن نسخ الاتفاقية الأخرى في المحتوى والأسلوب، ويثير الشكوك الثقيلة بأنه ملفق من أولئك الذين يريدون التخلص من حقوق *الذّميين*. ويبدو أبو يوسف هنا كما في أي مكان آخر، وكأنه يحاول الدفاع عن حقوق *الذّميين* في حين يشارك في المبادرة العامة لوضع مكانة معيارية *للذمي*.

الصلح الثاني الذي يشير إليه هو ذلك الذي عقد مع أهل النقيب والكوائل،[3] الذين طالبوا بالشروط نفسها التي كانت مع عانة. في هذه الاتفاقية، يقدّم أبو يوسف عناصر مماثلة: لا يحق تدمير كنيسة ولا كنيس؛ سيسمح لهم بقرع *نواقيسهم* في أي وقت يشاءون، ليلاً ونهاراً إلا في أوقات صلاة المسلمين (الشرط نفسه تماماً الوارد في اتفاقية مكحول الشامي)؛ سيتم السماح لهم بإخراج صلبانهم في أيام أعيادهم (هنا، يبدو أنه لا يقتصر فقط على أحد الشعانين). بالمقابل، عليهم استضافة المسلمين ثلاثة أيام، ويكونون بمنزلة مرشدين لهم. أعطيت الاتفاقية نفسها بالضبط، وفقا لأبي

---

[1] السابق.

[2] ولا يدلّوهم على عورات المسلمين؛ السابق، ١٤٤.

[3] السابق، ص ١٤٦ . تقع النقيب بين تبوك ومعان على طريق الحج، وذلك بحسب *مرصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع*، تحرير T. G. J. Juynboll, Leiden 1854, vol. III, p. 228، في حين تقع الكوائل على تخوم الشام؛ انظر، السابق، المجلّد الثاني، ص ٥١٧ (وارد في Fagnan, *Impôtfoncier*, p. 227).

يوسف، لأهل قيصرية.[1] يؤكّد أبو يوسف على أصالة هذه الاتفاقيات وصحتها، مستمداً صحتها وصدقيتها من دعم *الراشدين* لها: " ولم يرد ذلك الصلح على خالد أبو بكر ولا رده بعد أبي بكر عمر ولا عثمان ولا علي "[2]. ثم يمضي ليقول، إنه حين فكّر بعض الخلفاء واقعياً بهدم البيع *الذمية*، كان عليهم أن يخالفوا اتفاقيات *الصلح* هذه، ويعارضوا بوضوح الفقهاء والخلفاء. ثم يختم بالقول: " فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى يوم القيامة ، ورأيك بعد في ذلك . وإنما تركت لهم البيع والكنائس على ما أعلمتك "[3].

يؤكد أبو يوسف أنه أورد هذه الاتفاقيات من أجل دعم موقفه من موضوع *الذميين*. فهو يقول علناً ومراراً وتكراراً إنه لا بد من اعتماد نهج متسامح تجاههم. وهذا الموقف اعتمده الغزاة لأنهم أدركوا الفائدة التي يمكن أن يجنوها من هكذا موقف. " فلما رأى *أهل الذمة* وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونا للمسلمين على أعدائهم "[4].ومن أجل إثبات هذا الادعاء يخبرنا القصة المعروفة، التي أخبرها بها أيضاً كل من البلاذري وديونيسيوس التلمحري،[5] المكتوبة في النصف الأول من القرن التاسع، حول الاتفاقية مع أهل دمشق وحمص، على الرغم من انه لا يسمي مدينة بعينها. ووفقاً لهذه الرواية فقد أعاد المسلمون *الجزية* التي دفعتها لهم هاتان المدينتان عشية معركة اليرموك لأنهم لم يكونوا على يقين من أنهم سيكونون قادرين على حماية سكان هاتين المدينتين. وكان الأخيرون هؤلاء ممتنتين حتى أنهم ردّوا بالقول: " ردّكم الله علينا، ونصركم عليهم، فلو كانوا

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ١٤٧.

[2] السابق.

[3] السابق.

[4] السابق، ص ١٣٩.

[5] من أجل ديونيسيوس؛ انظر: A. Palmer et al., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993 , pp. 156-7؛ البلاذري، *بلدان*، ص ١٣٧.

هم لم يردوا علينا وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً "[1]. ويفسّر أبو يوسف هذا بقوله، إن تلك كانت استراتيجية أبي عبيدة، من أجل أن يجذب المدن الأخرى إليه. فما أن كانوا يرون كرم المسلمين، حتى كانوا يأتون جميعاً بمحض إرادتهم طلباً *للصلح*، على وفق هذه الشروط.[2] ويقدّم البلاذري وديونيسيوس التلمحري نسخة مماثلة من القصة. ومن المفترض أن إشاعة الشعور بالتعامل الحسن وإتباع نهج متسامح تجاه *الذّميين* هو ما كان سيحصد المكافأة على شكل دعم الحكام الجدد. لا يهم أهداف بحثنا ما إذا كانت القصة تمتلك أية حقيقة. إنها تكشف عن وجود روح كانت علي ما يبدو سائدة في بعض الأوساط الإسلامية حوالي العام ٨٠٠. وقد اعتقد ناشرو هذه القصة، على ما يبدو، أن الموقف المتسامح من جانب المسلمين كان النهج الصحيح، وكان النهج الوحيد الذي من شأنه أن يكسب ثقة الذّميين وتأييدهم اللازمين لوجود دولة إسلامية مستقرة على المدى الطويل.

يقدّم أبو يوسف المزيد من الدعم لرأيه عبر الاستشهاد الكامل بما يزعم إنه قول لعمر حول التعامل مع *الذّميين*[3]. والموقف المتسامح الذي دافع عنه أبو يوسف يدعمه جيداً قوله: يروى أن عمر قال لأبي عبيدة: " ووف لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم . وأما إخراج الصلبان في أيام عيدهم فلا تمنعهم من ذلك خارج المدينة بلا *رايات* ولا بنود على ما طلبوا منك يوما في السنة . فأما داخل البلد بين المسلمين ومساجدهم فلا تظهر الصلبان "[4].

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ١٣٩.

[2] السابق، ص ١٣٩ – ١٤٠.

[3] السابق، ص ١٤١.

[4] السابق.

القضية الرئيسية هنا إذن هي تناول شروط التعايش المسيحي-الإسلامي.

ويبدو أن الهدف الرئيس لأبي يوسف هو أن يكون هنالك صيغة تعايش يمكن أن تكون مرضية للطرفين على حد سواء. هذا يعني، أن يسمح للمسيحيين، قدر الإمكان، أن يستمروا في عيش حياتهم كما كانت من قبل طالما أنهم لا يغضبون المسلمين علناً عن طريق قطع آذانهم، أو عرض الخنازير، أو النبيذ، أو *الشرك* في المناطق المجاورة لمناطق المسلمين. ويعزو أبو يوسف هذا النهج علناً وبشكل قاطع لعمر بن الخطّاب وإلى *الراشدين* من بعده. وليس ثمة إشارة على الإطلاق إلى النص المعروف باسم *شروط عمر*.

الأدلة على القيود التي فرضت على الذّميين في المدة موضوع البحث:

يذكر أبو يوسف على وفق ما لا حظنا سابقاً تلك المحاولات التي قام بها بعض الخلفاء من أجل وضع اليد على البيع الذّمية أو تدميرها فقد منع ذلك الفقهاء الذين وجدوا أنفسهم ملزمين باتفاقيات *الصلح*. كان أبو يوسف في الواقع يكافح المشاكل التي كانت فعلية وعلى صلة بزمنه.

هنالك أدلة على محاولات تدمير للكنائس، وأدلة على تدمير الخلفاء والحكام المسلمين الآخرين الكنائس فعلياً في أواخر زمن الخلافة الأموية وأوائل زمن الخلافة العباسية. ويورد عبد الرزّاق رواية مضمونها أن عمر بن عبد العزيز أمر بتدمير كل الكنائس القديمة التي بنيت حديثاً في *أمصار المسلمين*؛[1] كما يورد رواية أخرى

---

[1] أخبرني عمّي وهب بن نافع، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عروة بن محمد أن تهدم الكنائس القديمة، شهدته يهدمه، فأعيدت، فلما قدم رجاء دعا أبي، فشهدت على كتاب عمر بن عبد العزيز فهدمها ثانية؛ انظر: عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد العاشر، ص ٣٢٠؛ وقارن أيضاً: المجلّد السادس، ص ص ٥٩ – ٦٠. انظر أيضاً، السابق، المجلّد العاشر، ص ٣١٩ والمجلّد السادس، ص ٦٠: من السنّة أن تهدم الكنائس التي في الأمصار القديمة والحديثة.

مضمونها أن عمر أمر بتدمير الكنائس، لكن تحدياً برز أمامه يزعم إنها محمية باتفاقية الصلح (*هذا ما صولحوا عليه*). وعند سماعه لهذا، سحب عمر أمره، وتركها قائمة.[1] الخليفة مروان الثاني قام بنهب الأديرة والكنائس في مصر وتدميرها؛[2] وعام ١٩١ قام هارون الرشيد بتدمير الكنائس في *العواصم* – المناطق الحدودية؛[3] والتاريخ السرياني مجهول المؤلّف يقول إنه خلال النصف الأول من القرن التاسع رفض عبد الله بن طاهر الموافقة على طلب مسلمي حرّان، أوديسا (الرها)، وسامسوتا لتدمير الكنائس المبنية حديثاً ووقف القرع بالنواقيس لأن " المسيحيين الطيبين لم يبنوا عشر الكنائس التي دمّرت وأحرقت على أيديهم [أي، المسلمين].[4] كان أخوه قد أمر بتدمير كل الكنائس في بلاد ما بين النهرين، لكنه أوقف بأوامر من عبد الله ".[5]

كما هي الحال بالنسبة للكنائس، فإن موقف أبي يوسف الراسخ في هذا الفصل هو في الواقع ردة فعل على مواقف أكثر تعصبا في مسألة عرض الصليب تبناها الحكام المسلمون في القرنين السابع والثامن.[6] ويخبرنا كل من ثيوفانيس وديونيسيوس التلمحري أن المسجد الذي بناه عمر على جبل الهيكل لم يكن له أن يستقر حتى أنزل

---

[1] السابق، المجلّد السادس، ص ٨٣.

[2] انظر: Tritton, The Caliphs, p. 46، مستشهداً بسويرس بن المقفع؛ Y. Abd al-Masīh and O. H. E. Burmester, eds., *History of the Patriarchs of the Egyptian Church by Sawīrus ibn al-Muqaffā'*, Cairo 1943 . pp. 181, 185.

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ٧١٢.

[4] *Chron.* 1234 , vol. II, pp. 16, 11 (text).

[5] Ibid., pp. 21–2 (text), 15 (trans.).

[6] إن الجدل بشأن عرض المسيحيين للصليب أمام العامة كان قد نوقش للتو في S. H. Griffith, 'Images, Islam and Christian Icons', in P. Canivet and J. P. Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe– VIIIe siècles: Actes du Colloque international Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen Paris – Institut du Monde Arabe 11–15 Septembre 1990,* Damascus 1992 , pp. 121–38.

الصليب من على الكنيسة التي على جبل الزيتون.[1] وهذه القصة تخبرنا أنه زمن بناء قبة الصخرة ربما، أو بعد ذلك بوقت قصير، أنزل الصليب من كنيسة إيليونا، أو ربما من كنيسة الصعود. ويضيف ميخائيل السرياني هنا أن العرب أصبحوا أعداء الصليب والمضطهدين للمسيحيين بسبب تبجيلهم للصليب.[2] ويروي ديونيسيوس التلمحري أنه في زمن مبكر يرجع إلى خلافة عثمان بن عفّان (حكم. ٦٤٤- ٦٥٦)، " أمر حاكم دمشق بإزالة الصلبان ومسحها[3] عن الجدران والشوارع والأماكن التي تعرضها للعامة، ونهى عن عرض علم الصليب أيام الولائم و التضرعات "[4]. أما اليهود، الذين غمرتهم السعادة، فقد نفذوا المرسوم بحماس، مما تسبب بضائقة كبيرة للمسيحيين. واسترحام للأمير من أجل وقف التخريب أعقبه البيان الآتي: " أمرت فقط بأن تُمحى الصلبان التي نراها دائماً حين نعبر الشوارع."[5] ويخبرنا ميخائيل السرياني أن عبد الملك بن مروان أمر بأن تنزل الصلبان وتذبح الخنازير. ويقول ثيوفانيس أنه في أيام عمر بن الخطّاب " أنزل كارهو المسيح صلباناً كثيرة "[6]. هذه الظاهرة يؤكدها ابن عساكر، الذي يقدّم رواية مفادها أن عمر الثاني بن عبد العزيز، أمر بتبييض كل الصلبان والصور المرسومة المعروضة أمام العامة.[7] ويورد عبد الرزّاق رواية بسياسة عمر بن عبد العزيز المتعلقة بالمسيحيين في الشام. فضمن

---

[1] Palmer *et al.*, *Chronicles*, p. 167; Theophanes, *Chronographia*, vol. I, p. 342; Chabot, ed., *Michel le Syrien*, vol. IV, pp. 421 (text), 431 (trans.).
[2] Ibid.

[3] الإشارة هنا ربما للصلبان المتدلية على الجدران.
[4] Palmer et al., *Chronicles*, pp. 169–70.
[5] Ibid.
[6] Theophanes, *Chronographia*, vol. I, p. 342.
[7] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الخامس والستون، ص ١٥٦.

محظورات أخرى تتعلق بثيابهم ومظهرهم، هنالك حظر آخر على إظهار الصليب على قمم كنائسهم "[1].

تأكيد أبي يوسف القوي على هذه القضايا يؤكد حقيقة أنها كانت مسائل خلافية كبيرة بين واضعي السياسات الإسلامية. وهكذا يمكننا الزعم أن موقفه العنيد يعارض الآراء الأخرى التي تتغاضى أو حتى تبرر الاستيلاء على البيع *الذمية* أو تدميرها وفرض قيود مشددة على الحريات الدينية *للذميين*.

رواية أبي يوسف وشروط عمر:

النص الذي يذكره أبو يوسف[2] يشتمل على قائمة مفصلة من الشروط. ومن المغري النظر إلى هذا النص، كما فعل نوت،[3] كنص مواز لنص عمر. مع ذلك، فالموقف المعروض في هذا النص، وكذلك في تقارير إضافية يسوقها أبو يوسف، يختلف تماماً عن ذلك الذي في *الشروط*. ومن الواضح تماماً أنه بالنظر إلى حقيقة أن المحظورات الواردة فيه ضئيلة من حيث العدد، ومحدودة من حيث النطاق، فهو وثيقة أكثر تسامحاً بكثير.

العبارة الافتتاحية، كما يؤكد أبو يوسف مراراً وتكراراً، تعلن أن "كنائسهم وبيعهم يجب أن لا تمس". ويمكن الاستدلال على هذه العبارة في *شروط* عمر، وإن كان ذلك لا يعلن صراحة. ليس هذا فحسب، ففي حين تتضمن نسخة أبي يوسف

---

[1] انظر: الفصل الثالث.

[2] انظر الفقرة الخامسة والستون.

[3] Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 122 (German), 313, n. 99, para. 2 (English)، حيث يقال إن أبا يوسف كان يحتفظ بروايات عديدة موازية لشروط فقط، لكن من الواضح أنه لم يكن على دراية بنص الشروط؛ ومن ثم يصل إلى النتيجة غير الضرورية لم يكن قد وجد بعد. وكما قيل سابقاً، ربما يكون أبو يوسف اختار تجاهل الشروط ليس إلا.

للمعاهدة حظراً على بناء بيع جديدة، هناك التزام صريح في *شروط* عمربمنع تجديد تلك التي انهارت أو خربت.[1] إضافة إلى ذلك، فالعديد من نسخ *الشروط* تضيف حظراً على الاجتماعات أو زيارة الكنائس التي تقع في أحياء المسلمين، مما يعني ضمناً أن الكنائس التي تقع في المناطق التي أصبحت مسلمة لا يمكنها مواصلة العمل على هذا النحو.[2]

معظم الشروط الواردة في *كتاب الخراج* لأبي يوسف إنما ترجع إلى ما أسماه نوت مرحلة الغزو، وتتناسب مع الشروط التي أعقبت الغزو مباشرة. هناك التزامات بالتعاون مع الغزاة: استضافتهم لمدة ثلاثة أيام؛ وبناء الجسور فوق الأنهار لأجلهم؛ والامتناع عن إهانة المسلمين أو إيذائهم؛ وإشعال النيران للمقاتلين في سبيل الله؛ الامتناع عن إرشاد المسلمين بشكل خاطئ؛ والامتناع عن حمل السلاح أو الاحتفاظ به في المنزل. الاشتراطات الأخرى قليلة. وهي تشمل المطالبة بعدم رفع الصليب في أحياء المسلمين، وعدم الدق *بالناقوس* قبل الأذان أو أثناء الأذان، أو إدخال لحم الخنزير إلى المناطق الإسلامية، وهي تهدف بشكل واضح إلى تجنب انتهاك مشاعر المسلمين. القيود على الصلبان هي في الأحياء الإسلامية فقط، في حين يكون القيود على دق النواقيس محصورة بأوقات صلاة المسلمين ليس إلا.

يترتب على ذلك أن كلاً من الأذان وعرض لحم الخنزير كانا مسموحين في أي مكان وأي وقت آخر – كما يختار أبو يوسف، في الواقع، لأن يؤكد.[3] وعلى الرغم من

---

[1] لم أجد نسخة بفارق بسيط إلا في نسخة ابن عساكر الخامسة (*تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٢٠): ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا شيئاً منها ما كان في خطط المسلمين.

[2] انظر: ص ١٧٤: ولا يقصد الاجتماع فيما كان منها من خطط المسلمين وبين ظهرانيهم؛ ص ص ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨: ولا نجيء (نجيي\ نجني) ما كان منها من خطط المسلمان. من أجل نسخ موازية، انظر:.Cohen, 'Pact of ' Umar', pp. 139, 141.

[3] انظر سابقاً.

وجود مطالب مماثلة على ما يبدو في *شروط* عمر، إلا أنها في الواقع كانت مختلفة تماماً وتظهر مواقف متشددة وأقل تسامحاً بكثير. ففي *شروط* عمر، يحظر صراحة الطواف بالصليب وسعف النخيل في أحد الشعانين، بل ثمة حظر إضافي على إظهار الصليب على قمم الكنائس (*وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا*) في جميع الأوقات وفي جميع الأماكن.[1] ليس ثمة محاولة للتمييز بين وقت وآخر وبين مكان وآخر. أما بالنسبة *للناقوس*، فالطلب كان دق الناقوس بهدوء، في بعض النسخ داخل الكنيسة فقط،[2] في جميع الأوقات.

إضافة إلى ذلك، فنسخة أبي يوسف تفتقر إلى العديد من القيود التي تظهر في *شروط* عمر، مثل تلك التي تحظر على الذّميين رفع أصواتهم بحضور المسلمين، ودخول مساكنهم، وإظهار الأنوار على طرق المسلمين أو في الأسواق الإسلامية،[3] أو الطلب بأن يظهروا الاحترام للمسلمين، وأن يقفوا بحضورهم، وتقديم مكان لهم كي يجلسوا فيه.[4] تفتقر نسخة أبي يوسف أيضاً إلى مفهوم *للغيار* موسع كثيراً كالذي نجده في *الشروط*. وعلى الرغم من أنه لا يكرس فصلاً مختلفاً لهذه المسألة (انظر الفصل الرابع)، فهو لا يربطه بوثيقة *الصلح* العامة، ولا يفسّره بالقدر الكبير الذي تفسّره فيه *شروط* عمر. ففي الوثيقة الأخيرة ليس فقط على *الذّميين* أن يظهروا بمظهر مختلف

---

[1] في معظم نسخ الشروط يظهر الحظر على إظهار الصليب على قمم الكنائس؛ انظر: ابن قيم الجوزية، *أحكام*، ٦٥٩؛ ابن عساكر، *تاريخ*، في النسخ الخمس كلّها (انظر الفقرة ١٦)؛ أبو المعالي المشرّف بن المرجّى، *فضائل بيت المقدس*، ص ص ٥٦ – ٥٧؛ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن زبر، *جزء فيه شروط النصارى*، في Cohen, 'Pact of 'Umar', pp. 131–57, at pp. 137, 139 . لكنه مفقود في نسخ قليلة: انظر ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، ص ص ٦٦١ – ٦٦٢؛ نسخة الطرطوشي في *السراج*، ص ٢٥٢ – ٢٥٣؛ نسختان أخريان في نص ابن زبر في Cohen, 'Pact of ' Umar', pp. 141, 146 .

[2] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٢٠؛ ابن قيم الجوزية، *أحكام*، ص ٦٥٩.

[3] فيما يخص هذا، انظر الفصل الخامس.

[4] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ص ١٢١، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.

عن ذلك الذي للمسلمين، بل يحظّر عليهم أيضاً تبني الكنى الإسلامية، تعليم القرآن لأطفالهم، ووضع كتابات باللغة العربية على الأختام الخاصة بهم. وبيوت الذّميين ينبغي أن تكون أدنى مستوى من بيوت المسلمين (قارن مراسيم المتوكل: قبور *الذّميين* لا يمكن أن تكون أعلى من قبور المسلمين)[1].

باختصار، فإن الفارق كبير بين النهج في النصوص التي يسوقها أبو يوسف والنهج في تلك الموجودة في *الشروط*. فالنهج الأول لا يطلب من *الذّميين* غير إثبات الولاء تجاه الغزاة، يحد من حريتهم بوضوح وصراحة فقط حين يسيء الأمر إلى مشاعر المسلمين وطقوسهم، ويبدي نوعاً من الاعتبار حيال *الذّميين*. بالمقابل، فالنهج الثاني، منشغل برسم خط واضح ومؤكد بين الحكام والمحكومين في جميع مجالات الحياة الاجتماعية بحيث تكون اليد العليا للحكّام دائماً، وهذا التمييز لا يقتصر على الأماكن التي يؤدي فيها التعايش الإسلامي-المسيحي إلى نوع من الاحتكاك. *الشروط*، بعبارة أخرى، ترهق حياة *الذّمي* بقدر أكبر كثيراً.

نسخة الشافعي عن الاتفاقية:

نص آخر يمدّنا بوثيقة رسمية تحدد شروط التعايش الإسلامي-المسيحي الذي يظهر في *كتاب الأم* للشافعي (١٥٠-٢٠٤ / ٧٦٧-٨٢٠) كتب بعد وقت قصير من كتابة أطروحة أبي يوسف.[2] والنص قدّمه وترجمه تريتّون وفتّال.[3] ومع أن كليهما عدَّ نص الشافعي نسخة عن *شروط* عمر أو توسّعاً فيها، فإن أياً منهما لم يقم بأي جهد لتفسير الفوارق بين النصين. لكن كوهين لاحظ الفرق وزعم أن نسخة الشافعي

---

[1] انظر أيضاً: الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٩٢، وهو ما سيناقش آنفاً.

[2] السابق ٢٨١ – ٢٨٤.

[3] Fattal, *Le statut*, pp. 77–81; Tritton, *The Caliphs*, pp. 12–16

يمكن فهمها بشكل أفضل على أنها توسع فقهي في " العهدة الفعلية " (التي هي موجودة ربما في الشكل الذي نعرفها عليه) محافظة على محتواها ومضخمة إياه بالتفاصيل.[1] ومن المؤكد بالفعل تماماً أن نسخة الشافعي كانت ردة فعل على صيغ أخرى وُضِعَتْ. لكن من الصعب علينا أن نتبين أي نص كان الشافعي يشير إليه. وبرأيي فإن نسخاً عديدة يبدو أنها كانت موجودة في القرن الثامن كلّه وبدايات التاسع، إحداها كانت نسخة الشافعي.

نص الشافعي يحمل عنوان: " إذا أراد الإمام أن يكتب كتاب صلح على الجزية كتب ... ". الجملة التي بعدها توضح أن النص الذي سيتلو هو اتفاقية بين أمير المؤمنين ومسيحيي مدينة مجهولة الاسم. إنها نسخة " فارغة " عن وثيقة ما، يجب أن يملأها وقت الإمضاء عليها أمير المؤمنين في وقته من جهة ومسيحيو المدينة محط السؤال من جهة أخرى. التفصيل الوحيد الذي يملأ هنا هو التاريخ: الثاني [الصحيح: الثاني عشر] من شهر ربيع الأول. وهذا، بحسب بعض الروايات الإسلامية، هو تاريخ ميلاد محمد، وربما يكون تأريخاً رمزياً لتعزيز أهمية المعاهدة.[2]

يبدو أن نسخة الشافعي كانت نسخة وسطية، فنهجها يتموضع بين نسخ أبي يوسف و*شروط* عمر. ومثل الأولى، يبدو أنها كانت تهدف في المقام الأول إلى ضمان الخضوع للشريعة الإسلامية وحماية المجتمع الإسلامي من الإهانة أو الأذى المباشرين

---

[1] انظر: Cohen, 'Pact of 'Umar', pp. 119–20. يفترض كوهين وجود الشروط في زمن الشافعي، ومن ثم يقبل نظرية تريتون، ويعقبه في ذلك فتّال، بأن عمر محط التساؤل هو عمر بن عبد العزيز، أو افتراض نوت البديل بأن الوثيقة ظهرت في أيام عمر بن الخطّاب؛ انظر ص ص ١٠١ – ١٠٣.

[2] انظر: محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، *شرح النووي على صحيح مسلم*، بيروت ١٣٩٢ هـ، [١٩٧٢]، المجلّد الخامس عشر، ص ١٠٠؛ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، *السيرة النبوية*، المجلّد الأول، بيروت ١٩٧٦، ص ١٩٩؛ انظر أيضاً الترجمة الإنكليزية في *The Life of the Prophet Muhammad*, trans. Trevor Le Gassick, Reading 1998, vol. I, p. 142.

وكذلك من التأثيرات غير المرغوب بها للمجتمع المسيحي. وكما سنوضح أدناه، فالمعاهدة التي يوردها الشافعي تلخّص مفهوم المؤلّف للعلاقات *الذمية*-الإسلامية.
إن مقارنة بين المناقشات القانونية المتعلقة بمختلف المسائل المعالجة في المعاهدة تبين أن الآراء الواردة في الوثيقة تمثّل الآراء التي عبّر عنها الشافعي في *كتاب الأم*.[1] وبالمقارنة مع النسخ الأخرى التي مُسِحت، لا يزعم نص الشافعي انه يرجع إلى عمر أو إلى *الراشدين*، والواقع انه لا يرتكز على أي إسناد كان. ويبدو أن الشافعي قد وضعه بنفسه، على أساس من نصوص ووثائق كانت مألوفة لديه لا تكون المسألة افتراضية، بحسب اعتقادي، إذا ما اعتقدنا أن المسائل التي اختار الشافعي المجادلة فيها، المنظومة التي وضعهم فيها، والمساحة التي خصصها لكل منها، مهمة. وفي حين كان باستطاعته في نقاشاته الشرعية أن يجادل بشكل مسهب وأن يتناول قضايا واسعة غير محدودة، فإن صيغة *العهد* تحدده بصياغات موجزة واضحة لا لبس فيها، وتجبره على اتخاذ خيارات بعناية.

تشمل معاهدة الشافعي مجموعة كبيرة ومتنوعة من القضايا التي لا تظهر فيأي من صيغ المعاهدات الأخرى، مع أنها كانت تناقش من فقهاء تلك الحقبة.[2] والواقع أنه كان يرغب على ما يبدو أن تشمل جميع القضايا التي لها تأثيرعلى *الذّميين*، وليس فقط تلك المتعلقة بالحياة اليومية والاحتكاكات بين المسلمين *والذّميين*. لذا يمكن

[1] في مسألة تطبيق الشرع الإسلامي على الذّميين (الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ١٩٨-٢٩٩)؛ الشرع المتعلّق ببيع الخنازير أو الخمر (السابق ص ص، ٢٩٩ – ٣٠٠)؛ حظر دخول الحجاز خلا إقامة لثلاثة أيام بهدف التجارة (السابق، ص ٢٥٠ – ٢٥٣)؛ الجزية (السابق ص ٢٤٧، ٢٨٧ – ٢٨٨).
[2] انظر على سبيل المثال: مسألة الزواج المختلط التي ناقشها عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ٧٨؛ الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الخامس، ص ٨٤؛ مسألة شهادة الذّمي، عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ١٢٩؛ محاكمة الذّميين، السابق، المجلّد العاشر، ص ٣٢٨، ٣٣٣؛ دية الذّمي، الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد السادس، ص ١٣٦؛ مسألة العهود، السابق، ص ١٩١ وما بعد.

اعتبار الوثيقة التي يقدّمها لنا على أنها تمثل المشاكل الرئيسية التي تكمن في قلب العلاقات الإسلامية-*الذمية*، برأيه.

يبدأ النص بالحديث عن صلاحية تطبيق الشرع الإسلامي على *الذميين* ورفض أية سلطة أخرى:" وذلك أن يجري عليكم حكم الإسلام لا حكم خلافه بحال يلزمكموه ، ولا يكون لكم أن تمتنعوا منه في شيء رأيناه نلزمكم به "[1]. وعلى الفور يذهب إلى التحذير من التشهير باسم محمد، وكتابه، ودينه،[2] ربما بالإشارة إلى العديد من *الذميين* الذين تحدوا الدين الإسلامي وجدّفوا على اسم محمد في القرنين الثامن والتاسع، وفقاً لمصادر مسيحية[3].

رأى الشافعي في حالات أخرى تهديدات وشيكة ألا وهي أن يزني ذكر ذمّي بامرأة مسلمة أو الزواج بها، وحرف مسلم عن ديانته.[4] وإذا ما أردنا المقارنة، فمسألة الزنا بامرأة مسلمة أو الزواج منها غائبة عن *الشروط* بالكامل. وتحريم أن يفتنوا مسلماً عن دينه يعقبه الأمر التالي: " لن نمنع أي من بني جلدتنا دخول الإسلام إذا رغبوا

---

[1] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٠.

[2] السابق.

[3] انظر على سبيل المثال ثيوفانيس، الذي يقول إن لسان بطرس، متروبوليت دمشق، قطع لأنه " أكّد علناً فسق العرب "؛ ثم يمضي ليخبر عن سميّه بطرس الذي من مايوماس، الذي دعا محمداً نبيّاً كاذباً ونذير الأعور الدجّال: Theophanes, *Chronographia*, pp. 416–17; Theophanes, *Chronicle*, p. 577؛ من أجل قصة جورج، وهو راهب من مار سابا قام وأصدقاؤه بتشويه صورة الإسلام في إسبانيا فاستشهدوا جميعاً؛ انظر: M. Levy-Rubin and B. Z. Kedar, 'A Spanish Source on Mid-Ninth Century Mar-Saba', in J. Patrich, ed., *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present: Monastic life, Liturgy, Theology, Literature, Art, Archaeology*, Orientalia Lovaniensia Analecta 98, Leuven 2001 , pp. 63–72؛ انظر هناك معلومات إضافية حول هذه الظاهرة.

[4] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨١.

بذلك "[1]. هذا يبيّن درجة أعلى من التداخل في الحياة المجتمعية *للذمية* أكثر منه حظراً على الردة عن الإسلام.

وهناك مجموعة من المحظورات المتعلقة بأمن المسلمين، وهي مسألة تظهر في اتفاقيات الاستسلام من نوعية المعاهدة- تابع:[2]حالة *الذّمي* الذي يسلب المسلم على الطرق العامة؛ *الذّمي* الذي يساعد العدو عبر قتال المسلمين أو عن طريق " إظهار نقاط ضعف المسلمين " (*دل على عورات المسلمين*) (أيضاً في رواية مكحول الشامي التي يوردها أبو يوسف [3])؛ وإيواء الجواسيس.[4] من بين هذه المذكورة للتو، وحدها الأخيرة تظهر في *شروط عمر*.[5] تطلب *شروط عمر* من *الذّميين* أيضاً مساعدة المسلمين عبر استضافتهم لهم(وهذا أيضا بند في اتفاقيات الاستسلام[6])، وفتح الكنائس لهم.[7]هذا الطلب، المثير لما يكفي من الاهتمام، لا يظهر في نسخة الشافعي؛ وعند النهاية، لا يوجد سوى الطلب المتكرر، بعدم خداع مسلم أو تقديم العون لأعدائهم إن بالقول أو بالفعل.[8]

يعالج الشافعي مسألة أخرى بإسهاب هي السوق. فهنا *الذّمي* قد يغوي المسلمين بالخمر، ولحم الخنزير، والدم، والميتة، وأنواع الطعام الأخرى المحرمة عليهم. والنص يحرّم على الذّمي بيع أيٍ من هذه المواد للمسلمين في ظل التهديد

---

[1]انظر مثلاً: ابن قيم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩، ٦٦١.
[2]انظر الفصل الأول.
[3]انظر أيضاً النسخة الموازية عند ابن عساكر؛ *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٢٣-١٢٤.
[4]الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨١.
[5]ولا يؤوا جاسوساً ولا يكتموا غشّاً للمسلمين؛ ابن قيم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٦١؛ ولا نؤوي في كنائسنا ولا في منازلنا جاسوساً ولا نكتم غشّاً للمسلمين؛ ابن عساكر؛ *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٧٦؛ أمور مشابهة موجودة في الصفحات: ١٢٠، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩؛ ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٦.
[6]انظر الفصل الأول.
[7]ابن قيم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩، ٦٦١.
[8]الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٣.

بإبطال البيع، ومصادرته، والغرامات، والعقاب.[1] وهذه المسألة معالجة باستفاضة؛ من الأمور التي توحي لنا بأشياء خاصة هو أن الوثيقة ترتد إليها مع النهاية، مكررة النقاط ومؤكّدة أن تلك الأفعال تبطل حماية *الذمي*.[2] هذا يُذكر باختصار في *شروط عمر*: " لن نضع الخنازير بجوارهم ولن نبيع الخمر ".[3] نسخ عديدة من *شروط عمر* تحذف الإشارة إلى الخنازير وتذكر فقط الحظر على بيع الخمر.[4] إن حذف مسألة الخنازير، التي يكرّس لها مكحول الشامي والشافعي كثيراً من الانتباه، يمكن أن تشير إلى أن الخطر قد تلاشى تدريجياً، أو أنه صار غير ذي شأن، بمعنى أن *الذمي* كان يلتزم بهذا الحظر بدقة، لأن عقوبته كانت معروفة ومفهومة.

يهتم هذا القسم الافتتاحي من نص الشافعي بالدفاع عن المجتمع الإسلامي أكثر من اهتمامه بإزعاج *أهل الذمة*. وكان واضحاً أن واضعه مهتم بحماية المجتمع الإسلامي من الآثار المؤذية للمجتمع *الذمي* وليس بإملاء التفاصيل الدقيقة للحياة اليومية *الذمية*.

يشير المقطعان الآتيان إلى المكانة الشرعية للذميين. وبالنسبة للشافعي، لا شيء في العلاقة كان واضحاً بذاته. وكان يجب تعريف المكانة الشرعية منذ البداية: مبدئياً، سمح المسلمون للذميين باستبقاء أعرافهم المجتمعية والتشريعية، وأحجموا عن التدخل ما لم يطلب القضاة منهم ذلك بشكل خاص. هنالك حالات معينة كان يطبّق فيها الشرع الإسلامي: حين يصل الأمر إلى القتل أو إزهاق النفس البشرية، كانت شرائع القصاص والدية هي النافذة، أما في حالة السرقة فالعقوبة الإسلامية الخاصة بالسرقة كان تطبّق إذا أحضر اللص أمام قاض مسلم. يذكر على نحو خاص هنا أحد

---

[1] السابق، ص ٢٨١.

[2] السابق، ص ٢٨٣.

[3] ابن قيم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩؛ Cohen, 'Pact of ' Umar', p. 141, l. 13.

[4] انظر النسخة الثانية عند ابن قيم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٦١ – ٦٦٢.

التعديات على الحدود بأنه كان يطبق على *الذّميين* ألا وهو القذف. ويتضح لنا هنا من جديد، أن هذا سبَّبَ معضلة فعلية ومهمة في ذلك الوقت، كما يفصّل المؤلّف ويفسّر: " وإن لم يكن حد عزر حتى تكون أحكام الإسلام جارية عليكم بهذه المعاني فيما سمينا ، ولم نسم "[1] . من الواضح هنا أنه في حين كان الموقف الأساسي تجنب التدخّل ما لم يكن ذلك ضرورياً، فحين يصل الأمر إلى القذف، يصبح شرف الإسلام وأتباعه في دوامة الخطر. نقول من جديد، فكما في الحالات السابقة، الوضعية المهيمنة هي وضعية بدا فيها وكأن شرف الاسم وثقافته كانا مهددين.

الفقرة التالية – ليست فقرة طويلة – ليست سوى بضع كلمات، ملخص مختصر للقيود المفروضة على الذّميين:

وعلى أن ليس لكم أن تظهروا في شيء من أمصار المسلمين الصليب ، ولا تعلنوا بالشرك ، ولا تبنوا كنيسة ، ولا موضع مجتمع لصلاتكم ، ولا تضربوا بناقوس ، ولا تظهروا قولكم بالشرك في عيسى ابن مريم ، ولا في غيره لأحد من المسلمين ، وتلبسوا *الزنانير* من فوق جميع الثياب الأردية وغيرها حتى لا تخفى *الزنانير* وتخالفوا بسروجكم وركوبكم وتباينوا بين قلانسكم وقلانسهم بعلم تجعلونه بقلانسكم وأن لا تأخذوا على المسلمين سروات الطرق.[2]

من المهم أن نؤكّد أن هذا المقطع، الذي يورد قائمة بالقيود على *الذّميين*، ينطبق فقط على *أمصار* المسلمين. ومع أن هذا المقطع كان من الممكن فهمه بخلاف ذلك إلى ما هو أبعد (الإشارة إلى *أمصار المسلمين* يمكن تطبيقها فقط على إظهار الصلبان)، تتوضح هذه المسألة بالكامل حين نقرأ مقطع الشافعي المكرّس للأمصار بضع صفحات لاحقاً.[3] فهو يقدّم لنا هنا تعريفه الذي لا لبس فيه لأمصار المسلمين كما

---

[1] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٢؛ trans. in Lewis, *Islam*, p. 221.

[2] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٢؛ trans. in Lewis, *Islam*, p. 221.

[3] الشافعي، كتاب الأم، الفصل الرابع، ص ٢٩٢ – ٢٩٣.

لاحظنا آنفاً،[1] قائلاً بوضوح إن العهود لا بد من احترامها في ظل كل الظروف. ثم يعلن انه فقط في *أمصار المسلمين*، تطبق هذا القائمة من القيود. وهكذا، بالنسبة للشافعي، اتفاقية *الصلح* العامة لا تلغي *العهود* الفردية؛ بل تحتويها. فاتفاقيته تقدّم لنا وصفاً عامّا للشروط التي يعيش بموجبها *الذّميون* في ظل حكم إسلامي، وقائمة بالقيود التي تخصّ *أمصار* المسلمين (بحسب تعريفه) فقط، قائمة لا تؤثّر في المدن التي تمتلك اتفاقيات صلح.

إن إجراء مقارنة بين هذه القيود وغيرها من الصيغ تظهر الآتي: شروطه أقل تسامحاً من الشروط التي قدّمها أبو يوسف، لكنها مع ذلك أقل تضييقاً من تلك التي تظهر في الشروط؛ هنا، كما في *الشروط*، يجب عدم إظهار الصلبان في المدن الإسلامية في كل الأوقات – ليس هنالك استثناء لأحد الشعانين، كما هو موجود عند أبي يوسف؛ هنا، وهناك أيضاً، إظهار *الشرك* محرّم، بل إن الشافعي يحدد *الشرك* على أنه يتضمن الإيمان بألوهية يسوع، ابن مريم. (هذا التحريم لا يظهر بوضوح عند أبي يوسف، مع ذلك فهو متضمن في مسألة عرض الصلبان بلا معايير (*لا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم*) التي كانت تعرض صور أيقونات في جميع الاحتمالات).[2] وبناء كنائس جديدة محظور، كما عند أبي يوسف *والشروط*؛ مع ذلك فالشافعي يقول بوضوح إنه إذا كان الصلح يسمح وبناء كنائس، فالأمر إذن مباح.

يقول الشافعي بوضوح مثل أبي يوسف، إن الكنائس الموجودة في أمصار المسلمين يجب أن لا تدمّر. كما لا يحظر اجتماع المسيحيين في كنائس كهذه أو إعادة إصلاحها إن تعرضت للتخريب، كما تقول معظم نصوص *الشروط*.[3] في الفصل

---

[1] انظر سابقاً.

[2] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٣٨.

[3] ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩، ٦٦١؛ ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨؛ هنالك نسختان أخريان تحظران إصلاح الكنائس في مناطق المسلمين: انظر ص ١٢٠، ١٧٧؛ ابن المرجّى، فضائل، ص ٥٦.

المتعلّق *بالأمصار*، يقول الشافعي إنه إذا كان المسيحيون يعيشون في مدن خاصة بهم، " يجب أن لا يحظر عليهم بناء كنائس جديدة، ولا إشادة أبنية عالية، ولا يمنعوا عن [إظهار] خنازيرهم وخمورهم وأعيادهم واجتماعاتهم ". الأمر الوحيد المطالبون به هو أن لا يقدّموا الخمر للمسلم الذي يأتي إلى بلدتهم.

بالنسبة إلى *الغيار*، يبدو أنه مشابه تماماً *للغيار* الذي يظهر عند أبي يوسف، لكنه عند أبي يوسف يشملون كل *الذّميين*،[1] في حين يحدده الشافعي *بالأمصار*، مؤكّداً على أهميته في التفريق بين المسلمين وغير المسلمين. يضيف الشافعي أيضاً تحريماً حول إشغال وسط الطريق أو مقاعد في السوق، والأخير يظهر في *الشروط* جنباً إلى جنب مع شروط أخرى مثل احترام المسلمين عموماً، وتبجيلهم في أماكن جلوسهم.

من الواضح أن هذه القائمة من شروط الشافعي أقرب في المضمون والموقف *لشروط عمر*منها لأبي يوسف، مع ذلك فهي تنطبق على *الأمصار* بشكل خاص، في حين أن *الشروط* تميل للتخلّص من هذا التفريق، مطبقة الكثير من القيود على الذّميين حيثما كانوا في ظل حكم إسلامي. إضافة إلى ذلك، فقائمة الشافعي تفتقد إلى العديد من الشروط التي تظهر في *شروط عمر*، مثل تحريم استخدام الكنية، والتكلّم بطريقة المسلمين، وتعليم القرآن لأولادهم، وامتلاك أختام باللغة العربية، ورفعهم الصوت في صلواتهم في الكنيسة، أو بحضور المسلمين، وقيامهم بمواكبهم الجنائزية عبر طرقات المسلمين، ورفعهم لأصواتهم أو إيقادهم النار في الجنائز، أو دفن موتاهم قرب موتى المسلمين. وعلى العموم، فالمؤلّف يكرّس فقرة قصيرة فقط في وثيقة طويلة تماماً للقيود المطبقة على *الذّميين*.

من هنا يكون منهج الشافعي مبايناً لمنهج *الشروط*. وكل القيود التي يوردها لا تطبق إلا في حالة تعايش مسلم-ذمي في المدينة عينها؛ وحتى في تلك الحالة، فالقيود لا تطبق إذا تم الاتفاق على شيء آخر في *الصلح*. لذلك، وفي بعض الحالات، ألزم

---

[1] انظر: أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧-١٢٨.

المسلمون بقبول بناء كنائس جديدة، وبعرض الخنازير والخمر في عواصمهم على الملأ، دون أدنى اعتراض.

لا ينطبق هذا على *شروط* عمر، حيث كل هذه المحظورات تبدو مطلقة، ولا يوجد غير تفريق ضئيل بين مدن المسلمين ومدن غير المسلمين: كان من المتوقع أن يلتزم *الذّميون* بالشروط الموضوعة في كل الأحوال. ولا بدّ أن نلاحظ هنا أن هنالك محظورات تشير إلى *أمصار* المسلمين والتي تظهر في نسخ مختلفة من *الشروط*، لكن هذه النسخ غير متناسقة في معظم الوقت.[1] لا علاقة لنص الشروط باتفاقيات *صلح* محددة، كما لا يتضمن أنها كانت ما تزال صالحة. إنه نص *الشروط* الذي كان ينطبق على *الذّميين*، في كل مكان وزمان.

تسامح الشافعي حيال *الذّميين* معبّر عنه أيضاً في المقاطع التالية. فأحد المقاطع مكرّس *للجزية*. ودفع *الجزية*، أي الواجب المفروض على *الذّمي* كأحد شروط العهد، يوازي في النص واجب المسلم بحماية *الذّمي*:

ولكم أن نمنعكم وما يحل ملكه عندنا لكم ممن أرداكم من مسلم أو غيره بظلم بما نمنع به أنفسنا وأموالنا ونحكم لكم فيه على من جرى حكمنا عليه بما نحكم به في أموالنا.[2]

يختار الشافعي توسيع حقوق الذّميين جنباً إلى جنب مع توسيع واجباتهم. بالمقابل، يكتفي نص *الشروط* بالإشارة إلى *الأمان* على نحو عابر: إنه شيء يسأل عنه *الذّميون* عند قبولهم *بالشروط*، مع ذلك فالنص لا يكلّف نفسه عناء أن يؤكّد ما الذي

---

[1] وهكذا، فالحظر المطلق على إظهار الصليب (ولا نظهر صليبنا على كنائسنا) يعقب الحظر على السير به في طرقات المسلمين وأسواقهم (ولا في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم)، وفي نسخ الشروط التي تذكر الخنازير (كثير منها لا يحظر غير بيع الخمر) يقول النص: وألا نجاورهم بالخنازير. انظر: ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩؛ ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٢٠.

[2] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٢؛ trans. in Lewis, *Islam*, p. 221 .

كان سيمنح لهم بالفعل.[1] نص الشافعي أكثر تفصيلاً من فرائض أبي يوسف، ومن الواضح أن هذا هو اتفاق بين طرفين وليس قائمة واجبات من طرف واحد، كما في *الشروط*. في *الشروط*، كما أشار مارك كوهين،[2] يسأل الذّميون عن *الأمان* فتعطى لهم قائمة من الواجبات التي عليهم الالتزام بها. الطرف المسلم في هذا الاتفاق صامت ومنفعل. وهذا هو بالتحديد المنهج المعاكس لكل من أبي يوسف والشافعي، حيث يكون المسلمون متكلمين في النص، ومن ثم مبادرين فاعلين في المعاهدة.

نسخة النشاطرهم:

نسخة أخرى من الاتفاقية مع *الذّميين* يوردها مع فروقات ثانوية كل من ابن عساكر[3] وغازي بن الواسطي[4]. يزعم ابن عساكر أن هذه المعاهدة كانت قد وقعت بين إياد بن غنم وأهل الجزيرة الذين اجتمعوا في الرها؛ وكانوا على دراية " *بشروط* عمر بن الخطّاب على أهل الشام " فوافقوا على الاستسلام بناء على الشروط ذاتها. أما الواسطي فيقول إنها أعطيت من عمر لقسطنطين في الشام.

هذه النسخة تحمل بعض الشبه بنسخة مكحول الشامي ونسخة *شروط* عمر. ومثل نسخة مكحول الشامي فهي قصيرة تماماً وتنتهي بالالتزام متبادل من الطرفين بمراعاة شروطها. القضايا التي تغطيها هي أيضاً القضايا نفسها تقريباً التي تغطيها الوثائق الأخرى، أي، بناء الكنائس، والصليب، *والناقوس*، استضافة *الذّميين*

---

[1] انظر مثلاً: ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٧٥-١٧٦: إنا لما قدمتم علينا سألنكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا أن.

[2] Cohen, 'Pact of ' Umar', pp. 103–30

[3] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد السابع والستون، ص ٢٣٥.

[4] R. Gottheil, 'An Answer to the Dhimmis', *Journal of the American Oriental Society*, 41 (1921), pp. 383–457, at p. 390

للمسلمين، وإرشاد المسلمين في الطرق، وعدم الاحتفاظ بخنازير في المناطق المتجاورة، تقديم النصيحة للمسلمين، وعدم إعانة أعدائهم. يبدو أن نصي ابن عساكر والواسطي على حد سواء ليسا غير معاهدتين مبسطتين، والأكثر احتمالية أنهما نسخ مضخمة لبعض العهود الأصلية. بعض العناصر في هذه النسخة هنا ليست غير بقايا *للشروط*: وهكذا فهي تسمح بالدق *بالناقوس* فقط ضمن الكنيسة – *إلا في جوف الكنيسة* – وهي الألفاظ ذاتها تماماً التي نجدها في *الشروط*؛ أما بالنسبة لعرض الصليب، فنسخة ابن عساكر تحرّم ذلك بتاتاً، كما في *الشروط*، في حين تحرّم ذلك نسخة ابن الواسطي فقط في المناطق المتجاورة مع مناطق المسلمين. مع ذلك، ففي مقاطع أخرى من نسخة *نشاطرهم* تستخدم صيغ لغوية مختلفة عن مثيلاتها في *الشروط* وعند أبي يوسف.

قبل كل شيء، تتضمن نسخة *نشاطرهم* شرطاً فريداً، والذي لا يظهر في أية من صيغ المعاهدات التي أوردناها آنفاً: نصف بيوت *الذّميين* يجب أن تُصادر (*واشترط عليهم أن يشاطرهم منازلهم وينزل فيها المسلمون*) وفي نسخة ابن الواصطي، يجب أن يتحوّل الجدار الجنوبي في أية كنيسة مصادرة إلى مسجد. ومصادرة الجدران الجنوبية للكنائس من أجل تحويلها إلى مساجد تظهر أيضاً في وصف ابن عساكر للشروط التي فرضت على دمشق، قبل ببضعة أسطر وبالكلمات نفسها، مضيفاً أن هذا الجدار أنظف وأطهر (*لأنها أنزه وأطهر*)[1]. الشرط المتضمن مصادرة نصف البيوت أو الكنائس معروف من معاهدات فردية،[2] لكن ليس من نسخ معاهدات عامة أخرى، كما يتردد

[1] ابن الواسطي: وعلى أن أخذ الحير القبلي مٌن كنائسهم لمساجد المسلمين؛ ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد السابع والستون، ص ٢٣٥: وجعل يأخذ الخيز القبلي من الكنيسة لمسجد المسلمين لأنها أنظف وأطهر؛ انظر أيضاً المجلّد الثاني، ص ١٨١.

[2] انظر مثلاً النقاش المتعلّق بصحة هذه الرواية فيما يخص دمشق في البلاذري، بلدان، ص ١٢٣، حيث يتم تفسير احتلال بيوت المسيحيين السابقة من خلال واقعة أنها كانت قد خلت من قاطنيها الذين فرّوا إلى بيزنطة؛ حالة أخرى هي طبرية، في المرجع نفسه، ص ١١٦؛ الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢١٥٩؛ أما حمص فقد تم تقسيم المدينة إلى حصص، وفي كل حصّة منها بني بيت مسلم؛ إضافة إلى

صداه أيضاً في بعض الروايات التي يوردها ابن عساكر في مواضع أخرى.[1] وهذا الشرط جعل معاهدة *النشاط*رهم الأكثر تطرفاً وابتعاداً عن التسامح في موقفها حيال السكان من الذّميين.

خاتمة:

يظهر ان نسخاً عديدة متطورة تضمنت عهد المسلمين مع الذّميين حوالي القرن الثامن للميلاد. كل هذه النسخ باستثناء نسخة الشافعي، الذي يبدو أنه ألف تلك النسخة بنفسه، زعمت أنها استقت موادها من مصادر قديمة ومحترمة، كما تظهر إسناداً شهيراً للوثيقة. أما غرض هذه الصيغ فقد كان تقديم وثيقة شاملة ستحدد الشروط المطبقة على *الذّميين* في ظل الحكم الإسلامي عموماً، وفي الأماكن التي يقطنها المسلمون بشكل خاص. وكان هدفها حل الغموض المتعلّق بتعريف *مصر مسلم*، القوانين التي تطبّق في مدينة معرفة على هذا النحو، والمعضلة الحساسة *للعهود* الإفرادية التي كانت تمتلكها المدن التي غزيت *صلحاً*، وذلك ضمن صيغة واحدة ثابتة.

تم وضع نسخ مختلفة عديدة، كانت تمثّل مناهج مختلفة، ومن ثم طرحت للتداول. نسخة أبي يوسف هي الأكثر تسامحاً، وهي تفيد في الواقع كأساس لموقفه المعلن بأن حقوق *الذّميين*، التي اتفق بشأنها في زمن الغزو، يجب أن تحترم. والقيود والتضييقات المفروضة على *الذّميين* يجب أن تكون في حدودها الدنيا، ولا تطبق إلا

مصادرة ربع كنيسة القديس يوحنا، وكذلك البيوت التي أخلاها المسيحيون الذين هربوا. انظر: البلاذري، *بلدان*، ١٣٠؛ انظر أيضاً: Levy-Rubin, ‘Changes’.

[1] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص، ١٨٠، ١٨١.

على المسيحيين الذين يتدخلون في الحياة والدين الإسلاميين. أما نسخة الشافعي فهي أقل تسامحاً نوعاً ما، وتفرض على *الذّميين* من القيود أكثر مما تفرضه نسخة أبي يوسف. مع ذلك فقد اعتقد أن هذه القيود لا تطبق إلا في حالات التعايش الإسلامي-المسيحي، وأنه لا بد من احترام كل التزامات *الصلح* السابقة. هذه القيود لا تشكل إلا قسماً صغيراً وضئيلاً نسبياً في نسخته للمعاهدة، والوثيقة تتمتع بالسمة التبادلية فهي تعدد حقوق كل طرف وواجباته، وتؤكّد على حماية المجتمع المسلم من أي وضع قد يسبب له الأذى.

بالمقابل، فالنص الكلاسيكي *للشروط* أحادي الجانب بالكامل. فواجب *الأمان* من قبل المسلمين يمكن فقط تخمينه من الغزو، في حين يأخذ *الذّميون* على عاتقهم قائمة طويلة ومفصلة من المحظورات. التفريق بين المسلمين وغير المسلمين في المدن غالباً ما يكون غامضاً، ومعظم القيود تطبق على كل *الذّميين* حيثما كانوا؛ كما لا يبدو هنالك أدنى التزام بمعاهدات *الصلح* الأصلية، كما هي الحال عند الشافعي. وقسم كبير من القيود التي تظهر في *الشروط* لم تعد تعمل كحماة للمجتمع المسلم، بل تبدو على الأرجح وسائل لإثبات الهيمنة والسيطرة الإسلاميين، مقابل الخضوع والذل *للذميين*.

تمثل نسخة *النشاطرهم* موقفاً أكثر تطرفاً من ذاك المعبّر عنه في *شروط* عمر، حيث تتغاضى عن مصادرة نصف أملاك *الذّميين*.

يبدو أنه مع نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع لم يكن ثمة إجماع حول اتفاقية *صلح* عامة تحلّ محل اتفاقيات الاستسلام الأصلية، وظلت تلك المسألة محط سجال كثيف تماماً.

إذا كانت *شروط* عمر قد وضعت وأطلقت للتداول زمن أبي يوسف والشافعي، لا يبدو أنها احتلت موقعاً بارزاً بين النسخ المعروفة في ذلك الزمن. ويبدو

أنها لم تتقدّم وتحرز قصب السبق[1] حتى منتصف القرن العاشر – أثناء حكم المتوكل – منحية جانباً النسخ الأخرى، التي كانت تمثّل نهجاً أكثر ليبرالية وتسامحاً، لتحصل في نهاية المطاف على الحصرية.

(٣)

تاريخ شرعة الغيار وأيديولوجيتها

هذا الفصل سيدرس مسألة التاريخ والظروف اللذين نشأ فيهما عنصر *الغيار* (حرفياً، العلامات الفارقة)، أي، القيود المتعلقة بالمظهر والسلوك المميزين غير المسلم، والتي تمثل المكوّن المركزي في *شروط* عمر.[2] وأريد أن أؤكد أني أشير هنا إلى تاريخ *مدونةشرائع تم بناؤها أو مجموعة قوانين* وليس إلى هذه القاعدة الخاصة أو تلك، والتي ربما وجدت منذ بدايات الحكم الإسلامي. مما لا شك فيه أننا ننظر بدئياً إلى صيرورة أحداث لا إلى لحظة في التاريخ. مع ذلك، لا بد أنه كان هنالك مرحلة في الزمن صدرت فيها للمرة الأولى تلك المدونة الشرائعية الخاصة باللباس والمظهر.

---

[1] انظر الفصل الرابع.

[2] من أجل معنى المصطلح وجذره انظر الفصل الخامس؛ انظر أيضاً: Miller, ‘Catalogue to Codes’, pp. 165–7.

في هذا الفصل سأحاول أن أبرهن المصادر الإسلامية على الرغم من الميل لإلقاء الشكوك على صحتها، دقيقة في نسبها أول مدونة شرائعية تخص لباس غير المسلمين وسلوكهم في المجتمع الإسلامي، للخليفة عمر بن عبد العزيز، وأن هذه المدونة الشرائعية كانت بالفعل جزءاً من سياسة مدروسة ومخطط لها كانت نتيجة أيديولوجيا خاصة به تعدُّ الإسلام أعلى من كل الأديان الأخرى.

لكن لا بدّ أن نؤكّد على أنه في حين توجد فروقات أيديولوجية معتبرة بين المدونات الشرائعية المختلفة التي ك   ؛ تشكّل قرابة العام ٨٠٠ للميلاد (أنظر الفصل الثاني)، فكل هذه المد   ، أبو يوسف[1]، والشافعي، و*شروط عمر* – تتضمن مقطعاً يتناول *الغيار* حيث تكون الفروقات تقنية وفي حدها الأدنى.[2] وكلّها تلح على أن لباس غير المسلمين ومركبهم يجب أن يختلفا عما للمسلمين، وتختلف النسخ بشكل طفيف من واحدة لأخرى في ما يذكر من ملحقات. وهكذا يبدو لنا، مقابل القضايا المذكورة آنفاً، أنه لم يكن ثمة اختلافات أو مجادلات أساسية فيما يتعلق بمسألة *الغيار*.

كل المصادر تشير في هذا الاتجاه: فكلّها تعزو خلق *الغيار* للخليفة عمر بن عبد العزيز (حكم ٩٩ – ١٠١ \ ٧١٧ – ٧٢٠). عمر الثاني، بحسب المصادر الإسلامية، هو صاحب مرسوم يتضمن قائمة من القواعد التي فرضت على *الذّميين*.[3] مع ذلك، يمكن لأحدنا بسهولة جداً – ربما بسهولة بالغة – صرف النظر عن هذه الرواية باعتبارها جزءاً من الأسطورة التي لفت شخص عمر بن عبد العزيز.[4] لا حاجة بنا

---

[1] في فصل منفرد، وليس كجزء من إتفاقية غزو عامة.

[2] في هذه الأمور، انظر الفصل الثاني.

[3] انظر: أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٢٧ – ١٢٨.

[4] انظر على سبيل المثال: G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, London, and New York 2000 , pp. 15–18, 76–81. من أجل دعم النظر إلى عمر كعابد تاريخي ومسلم

هنا للكشف عن صورته عند الأجيال اللاحقة على أنه الخليفة العادل، " أنموذج فضائل التقوى والعدل والتواضع الإسلامية ".[1] إنه حفيد عمر بن الخطّاب من جهة الأم، وقد كان الخليفة الأموي الأوحد الذي فرض احترامه، بل كان يبجّل أحياناً. ولأنه كان رمزاً للصلاح الإسلامي، فقد اعتُقد أنه أول مجدد، في رواية ظهرت على الأرجح في أعقاب موت الشافعي.[2] ويقترح هاوتيغ هنا أن صورة عمر التقي كانت وسيلة للوصول إلى تواصل من الراشدين عبر الأمويين إلى العباسيين، من أجل رفض المزاعم الشيعية.[3] من هنا فنحن نغوى لأن نزعم أن ما يعزى تقليدياً من خلق منظومة قوانين لعمر بن عبد العزيز ليس إلا جزءاً من أسطورة أحاطت بالشخص الحقيقي. لكن يبدو أن المصادر تصرّ على نحو عام ومتماسك بأن عمر بن عبد العزيز نشر مرسوماً احتوى مجموعة من القوانين فيما يخص *الذميين*. من ناحيته، فإن أنطوان فتّال، الذي عالج هذه المسألة قبل خمسين سنة، وصل إلى نتيجة مفادها أن عمر الثاني أصدر بالفعل هذه المنظومة من القوانين، مضيفاً أن الهومونيميا homonymy [كلمة أو مجموعة كلمات لها التهجئة ذاتها واللفظ ذاته لكن معانيها مختلفة] كانت بلا شك

تقي، ناقد متحمس للأمويين، وتابع صلب للراشدين؛ انظر: حسن مراد، 'Was 'Umar II "A True Umayyad?"', *IslamicStudies*, 24 (1985), pp. 325–48.

(1) انظر: P. M. Cobb, ' 'Umar b. 'Abd al- ' Azı 3z', EI2 , vol. X, pp. 821–2, at p. 822؛ من أجل انتشار هذا التوبوس topos انظر: A. Borrut, 'Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II', *Mélangesde l'université Saint-Joseph*, 58 (2005), pp. 329–78, at pp. 329–36.

(2) E. Landau-Tasseron, '"The Cyclical Reform": A Study of the *Mujaddid* Tradition', *StudiaIslamica*, 70 (1989), pp. 79–113, at pp. 84, 112–13

(3) Hawting, *Dynasty*, pp. 18, 77: " في حين أنه ليس ثمة شك بأن القبول بعمر كخليفة أصيل، بعكس غيره من الأمويين الذين يعدون مجرد ملوك، يعتمد على وقائع تاريخية وعلى شخص الخليفة وأفعاله، من الواضح أيضاً أنه يجب النظر إلى أن كثيراً من الكتابات التقليدية بشأنه إنما هي حكايا تقوية وأخلاقية تتناسب مع احتياجات التقليد ومظهره ".

سبب الارتباك الذي قاد لاحقاً إلى نسب هذه القوانين الموجودة ضمن *شروط عمر* لعمر الأول.[1] وسأحاول تقديم المزيد من الدعم لهذا الزعم.

المصادر المتعلقة بمرسوم عمر بن عبد العزيز:

المصادر التي أوردت مرسوم عمر بن عبد العزيز، بما في ذلك ابن عبد الحكم، وأبو يوسف، وعبد الرزّاق وأبو عبيد، وابن عساكر[2] وابن زبر[3]، منسجمة تماماً فيما يخص القواعد المتضمنة في هذا المرسوم، وتظهر في الواقع تشابهاً لغوياً قوياً في بعض الأجزاء.

يبدو أن المرسوم مكوّن من جزأين: الأول يحظر على غير المسلمين، رجالاً ونساء، استعمال السرج؛ والثاني ينظم اللباس والمظهر، بما في ذلك جزّ الناصية، وارتداء زنار (جلدي)، وعدم ارتداء أحذية بأشرطة، *طيلسان* (لباس رأس، عادة ما تكون قلنسوة تلبس فوق العمامة)[4]، *قباء* (ثوب فاخر)، أو عمامة (*عمامة* أو عصب).[5] في الأمور الإضافية ثمة فروقات بين نسخ ابن عبد الحكم، ابن زبر، وابن عساكر من ناحية، وأبي يوسف من ناحية أخرى، الذي يبدو أنه يقدّم هنا مرسوماً مختلفاً قليلاً. لكن هذه الفروقات ضئيلة، ولا يمكن بأية حال أن تصل إلى مستوى التناقض.

---

[1] Fattal, *Le statut*, pp. 97–9.

[2] أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الحكم، *سيرة عمر بن عبد العزيز*، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٦٠؛ أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٢٧ – ١٢٨؛ عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد الرابع، ص ٦١؛ أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ١٣٠، مقطع ١٣٧ (= *أموال*، ص ٥٣، مقطع ١٣٧)

[3] Cohen, 'Pact of ' Umar', pp. 140, 147

[4] Y. Kalfon-Stillman, *Arab Dress: A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*, ed. N. A. Stillman, Leiden 2000, p. 44.

[5] يقدّم ابن عساكر وابن زبر الحديث ذاته، ويدخلان ضمن ذلك القلنسوة أيضاً (ابن زبر، " جز "، ص ١٤٠، ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٧٩)، في حين يدخل أبو يوسف حظراً على استعمال الملابس الحريرية (*كتاب الخراج*، ص ١٢٧).

يورد أبو يوسف[1] وابن عبد الحكم كلمة كلمة تقريباً المقطع المتعلّق بتحريم استعمال السرج (*سرج أو رحالة* – الأول حين تكون الإشارة إلى الرجال، في حين يستعمل الثاني حين يشار إلى النساء)، بينما يستعمل عبد الرزّاق المصطلحات نفسها. لم يكن يسمح لغير المسلمين إلا باستعمال *الإكاف* (برذعة). وبحسب المرسوم الذي يورده ابن عبد الحكم، فقد منعوا عن ركوب الحيوانات بساقين منفرجتين، ولم يكن باستطاعتهم ركوبها إلا وكلا الساقين في جانب واحد، كما كانت النساء تفعل:

واحذروا أن يركب نصراني على سرج لكن يجب أن يركب على برذعة، وأن امرأة من نسائهم يجب أن لا تركب على سرج، بل يجب أن تركب على برذعة، ويجب أن لا يجلسوا على حيوانات الركوب بساقين منفرجتين، ويجب أن يضعوا سيقانهم في جهة واحدة. اكتبوا لهم رسالة حازمة بشأن هذا وأرضوني فيما يتعلق بهذا.[2]

أما فيما يخص اللباس، فيورد كل من ابن عبد الحكم (دون *إسناد*)[3] وابن زبر (٨٧٠ – ٩٤٠) في كتابه *شروط النصارى* حديثاً عن سفيان الثوري عن طلحة بن مصرّف عن مسروق بن عبد الرحمن بن غنم،[4] ونسخة أخرى عن الحكم بن عمر الرعيني الذي سمع من عمر بن عبد العزيز،[5] وابن عساكر مع نسخ وإسنادات مطابقة لما ورد عند ابن زبر[6] وكلها تورد بدقة مقطعاً من القرار نفسه:

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧؛ النسخة نفسها يوردها بدقة ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٧٤٣.

[2] ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*، ص ١٤٠.

[3] السابق.

[4] Cohen, ‘Pact of ‘ Umar’, p. 140.

[5] Ibid., p. 147.

[6] حيث يستشهد بالحديث نفسه والإسناد نفسه في الصفحتين ١٧٩ – ١٨٠ وإسناد آخر يرجع إلى الحكم بن عمر الرؤيني في الصفحة ١٨٥، الذي لا يحمل اللواحق نفسها المذكورة آنفاً هنا.

كتب عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه إلى أمصار الشام: لا يمشين نصراني إلا *مفروق الناصية*،[1] ولا يلبس *قباء*، ولا يمشين إلا *بزنار من جلد*، ولا يلبسن *طيلسان*، ولا يلبس سراويلاً ذات خدمة , ولا يلبس نعلاً ذات *عذنة*[2] [هذا ما وجدناه عند ابن زبر، أما في نص الباحثة ليفى فكانت الكلمة، عذبة: ملاحظة من المترجم]، ولا يركبن على سرج، ولا يوجد في بيته سلاح إلا انتهب.[3]

يورد ابن قيم الجوزية نسخة أبي يوسف من هذا القسم كلمة كلمة تقريباً، مع قليل جداً من الحذف والإضافات.[4]

أما بالنسبة للمصلح الذي يطلق على الحزام: ففي حين تستعمل كل نسخ الحديث المصطلح *زنار*، يستعمل ابن عبد الحكم وأبو يوسف وعبد الرزّاق وأبو عبيد جميعهم المصطلح *منطقة* حين يستشهدون بالمرسوم، وليس *زناراً*. و يبدو أن هذا يشير إلى أن المرسوم كُتب قبل أن يخصص المصطلح *منطقة* للمسلمين حصراً والمصطلح *زنار* لغير المسلمين، فالتفريق بين هذين النوعين من الأحزمة لم يكن قد حصل بعد، كما سنظهر في الفصل الخامس.[5] في الفقرة التي تسبق المرسوم يختار أبو يوسف أن يستعمل التعبير *زنار* وليس *منطقة*، وهو المستعمل في المرسوم نفسه . أما أبو عبيد فقد

---

(1) مع أنه يمكن فهم المصطلح " المفروق " أيضاً على أنه أحد ما شعره مفروق، فهذا غير ممكن في هذه الحالة، حيث أنه من المؤكّد أن الطلب هنا هو جز الشعر من الناصية وليس فرقه. وهذا ما تقوله كلمات كثيرة في القسم الثاني من المرسوم أوردها أبو يوسف، متذمراً من أن غير المسلمين " وتركوا المناطق على أوساطهم واتخذوا الجمام والوفر وتركوا التقصيص " (أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٤)؛ وفي نسخة عبد الرزاق: " وينهوا أن يفارقوا رؤوسهم ويجزوا نواصيهم " (عبد الرزاق، *مصنّف*، المجلّد الثاني، ص ٦١، الفقرة ١٠٠٠٤).

(2) بعكس أبو يوسف نفسه الذي يقول في بداية الفصل: " بأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية " (أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧).

(3) تحذف النسخة الأولى عند ابن زبر وابن عساكر القبع والطيلسان وتضيفان القلنسوة.

(4) ابن قيّم الجوزيّة، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ص ٧٤١ – ٧٤٢.

(5) انظر لاحقاً.

وجد أنه من المفيد أن يوضح: " يجب أن يرتدوا *المنطقة*، التي تعني *الزنار* ". وهذا ما يقدّم المزيد من الدعم للتاريخ القديم للمرسوم.

تسميات الثياب المذكورة في المرسوم هي من أصل إيراني، وكما سنظهر لاحقاً، فقد كانت تستعمل في الدوائر التي على صلة بالخليفة في سوريا في النصف الأول من القرن الثامن.[1]

إضافة إلى ما سبق، فأبو يوسف وعبد الرزّاق يضيفان الحظر على إظهار الصليب للعامة، ويضيف عبد الرزّاق الحظر على ضرب *الناقوس*، المذكور من قبل ميخائيل السرياني،في *الكرونيكون* *Chronicon ad* 1234 وابن العبري أيضاً.[2] مع ذلك يبدو أن لب المرسوم حفظ جيداً. فالواقع أن ابن زبر وابن عساكر اللذين يقدمان نسخة المرسوم نفسها يلاحظان: " : وأما هذه الزيادة فيها وقع إلينا من عهود عمر بن الخطّاب ووجدتها مروية عن عمر بن عبد العزيز ".[3] ومن المهم أن نلاحظ، بعكس كثير من الحالات الأخرى المتعلقة بالتشريعات التي حكمت غير المسلمين، أنه لا خلط بين عمر بن الخطّاب وعمر بن عبد العزيز هنا.

الرواية المسيحية الشرقية تدعم أيضاً مزاعم المصادر الإسلامية.[4] وميخائيل السرياني و*الكرونيكون* *Chronicon ad* 1234، على حد سواء، يصفان بالتفصيل معاملة عمر بن عبد العزيز للمسيحيين. ومع أن هذين المصدرين متأخران تماماً، فكلاهما يستقي معلوماته من " مصدر مشترك "، عادة ما يعتقد أنه ثيوفيليوس

---

[1] انظر الفصل الخامس.

[2] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧؛ عبد الرزاق، *مصنّف*، المجلّد الثاني، ص ٦١، الفقرة ١٠٠٠٤

[3] ابن زبر، " جزء "، ص ١٤٦، ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٨٠.

[4] Chabot, ed., *Michel le Syrien*, vol. IV, p. 456 (text), vol. II, pp. 488–9 (trans.); Chron. 1234, vol. I, pp. 307–8 (text), vol. I, pp. 239–40 (trans.); Bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. A. Fiat, Paris 1890, p. 117.

الرهاوي، الذي تبلور قبل عام ٧٥٠.[1] وبعد أن يعترفا بتقواه، يواصل الإثنان ليقولا إنه عامل المسيحيين بطريقة خشنة على نحو خاص وإنه كان أول من بادر إلى سلسلة من القوانين ضد المسيحيين. يقول الكرونيكون الفقرة *Chronicon ad* 1234 : " مع ذلك فقد كان معادياً جداً للمسيحيين، أكثر من الملوك قبله ".[2] أما ميخائيل السرياني فيزعم أن موقف عمر تجاه المسيحيين مرده رغبته قوننة الشرع الإسلامي والهزيمة الدموية التي عانى منها المسلمون في هجومهم على القسطنطينية، التي ملأته بالحماس وجعلته معارضاً على نحو كبير للمسيحيين. وضمن أمور أخرى[3] يذكر *الكرونيكون* *Chronicon ad* 1234 ، وميخائيل، وابن العبري الحظر على رفع أصواتهم في الصلاة، على ضرب *الناقوس*، وعلى الركوب على *سرج*. يضيف ميخائيل، الذي يستشهد بديونيسيوس التلمحري، الحظر على الخدمة في المناصب العليا وارتداء *القباء* (الأخير غير مذكور في *الكرونيكون* *Chronicon ad* 1234)، في حين يلحظ ابن العبري أنه كان محظوراً عليهم ارتداء " ثياب الجنود ".

إضافة إلى الاستشهادات الإسلاميّة والمسيحية بالمرسوم وذكرهم له، هنالك أيضاً رواية إسلامية تربط هذه التشريعات بعمر بن عبد العزيز.[4] ووفقاً لهذه الرواية

---

[1] انظر: Borrut, 'Tradition et histoire', pp. 349–52: Hoyland, trans., *Theophilus*.

[2] *Chron.* 1234, vol. I, p. 307 (text).

[3] مثل فرض ضريبة الرأس، الحظر بأن يؤدي المسيحيون شهادات، القانون المتضمن بأن عقوبة قتل المسيحي يجب أن لا تكون الموت بل دفع المال بوصفه نوعاً من التعويض، وإلغاء العشور التي تؤدّى للكنائس والأديرة. انظر: Chabot, ed., *Michel le Syrien*, vol. IV, p. 456 (text), vol. II, pp. 488–9 (trans.);, Chron. 1234, vol. I, pp. 307–8 (text), vol. I, pp. 239–40 (trans.)

[4] ابن قيّم الجوزيّة، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٧٤٢؛ أبو العبّاس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *اقتداء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم*، القاهرة ١٣٦٩ هـ، المجلّد الأول، ص ١٢٣ – ١٢٤. يرجع الإسنادان إلى محمد بن قيس، الذي كان قاص (أو قاضي) عمر بن عبد العزيز: انظر: ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الستون، ص ص ١٠٨ – ١١٤، وإلى سعيد بن عبد الرحمن بن حسّان (يظهر أن

فإن بعضاً من بني تغلب الذين كانوا عرباً مسيحيين وقفوا أمام عمر بن عبد العزيز " يرتدون العمائم " ، كعادة العرب (*كهيئة العرب*). وحين عرف أنهم مسيحيون أمر لتوه بأن تجز نواصيهم وترمى عمائمهم وأن تُقص أجزاء من عباءاتهم وتستخدم كأحزمة. كذلك أمر أن لا يستخدموا السرج، بل البرذعة فقط، وأن لا يركبوا إلا بوضع الساقين في جانب واحد. يعترف الجميع أن هذه الرواية متأخرة جداً، مع أن *إسنادها*، إذا كان مقبولاً، فيرجع فعلياً إلى أيام عمر الثاني نفسه. وجدت هذه القصة صداها في رواية أخرى تتعلق بلقاء عمر الثاني مع تنوخ، الذين كانوا أيضاً قبيلة عربية مسيحية.[1] وهنالك رواية متأخرة عن هذا أيضاً.[2] كان ثمة مواضع topos [طريقة معيارية لبناء برهان أو تناوله] تتعلق بوضوح بلقاء عمر الثاني مع العرب المسيحيين، الذين كانوا يمثلون تحدياً خاصاً للمسلمين. فالنسختان على حد سواء توافقان على أن المرسوم المعزو لعمر الثاني يزعم أن الركوب على صهوة الجواد وارتداء العمائم، *كهيئة العرب*، كان حقاً مقصوراً على المسلمين، لأن " عرب " كما كان متوقعاً لا بد أن تكون رديفاً " لمسلم ". كانت التوترات بين المسلمين والعرب المسيحيين شائعة منذ أيام

كليهما يحمل الخطأ نفسه: حبان بدل حسان) بن ثابت الشاعر، الذي كان نائباً ليزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك، انظر: ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الحادي العشرون، ص ص ١٧٧-١٨٣. يلحظ فتّال، *Lestatut*, p. 98 and n. 55، رواية مشابهة، مستشهداً بالطرطوشي، ابن نقّاش، والأبشيهي. يلاحظ فتّال أيضاً أن العالم الشهير من القرن الثاني عشر، الكاساني، يعيد رواية قصة بني تغلب، كما يزعم أن عمر بن عبد العزيز هو من وضع الغيار. انظر: *Lestatut*, p. 98, n. 56.

[1] من أجل النسخ المختلفة لهذه الرواية؛ انظر: Shahid, *FourthCentury*, pp. 422–32. رواية أخرى تعزا لمهدي: انظر: Chabot, ed., *Michel leSyrien* , vol. IV, pp. 478–9 (text), vol. III, p. 1 (trans.).

[2] يقول هشام الكلبي (٧٣٧ – ٨١٩ أو ٨١٢)، وهو من أوائل المراجع، إن التنوخيين خرجوا للقاء المهدي على صهوات خيولهم، مرتدين العمائم على رؤوسهم. وحين عرف أنهم مسيحيون طلب منهم تغيير ديانتهم، فرفضوا. فما كان منه إلا أن قطع رأس زعيمهم، فاعتنقوا بعدها الإسلام. يستشهد شهيد، *FourthCentury*, p. 431, and n. 61، بالكلبي من مخطوطة *المقتضى* لياقوت، الذي يلخّص *جمهرة* الكلبي.

الإسلام الأولى، وبعكس غيرهم من المسيحيين، كان الضغط كبيراً على العرب المسيحيين كي يعتنقوا الإسلام، كما يشهد على ذلك أناستاسيوس السينائي (مات تقريباً عام ٧٠٠)(١). من هنا فمن المنطقي تماماً أن المسلمين كانوا يصرّون بأن العرب الذين لم يعتنقوا الإسلام لم يكن ليسمح لهم بأن يظهروا بلباس المسلمين الحاكمين، على الرغم من كونهم عرباً،(٢) وكان متوقعاً منهم الالتزام بمرسوم *الغيار*، وهو مفهوم كان في طريقه لأن يرسخ أقدامه جيداً في ذلك الوقت، إذا كان المرسوم المستشهد به أصيلاً بالفعل.

الأيديولوجيا خلف المرسوم:

يدعم ربط المرسوم بعمر بن عبد العزيز أكثر من دليل ظرفي مثل نسب المصادر هذا المرسوم إليه عموماً، وتماسكها فيما يخص محتوياته. ويبدو في الواقع أنه مدعوم من قبل أيديولوجيا متماسكة والتي أعلنها عمر بن عبد العزيز نفسه بنوع من الحماسة. إضافة إلى ذلك، فالمرسوم كان مرتبطاً مباشرة بإعلان هذه الأيديولوجيا.

هذا مبرهن عليه جيداً في رسالتين تظهران في سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم. و*سيرة* ابن عبد الحكم تتضمن مجموعة من المراسيم التي أصدرها عمر بن عبد العزيز.(٣) السؤال الذي يطرح نفسه هنا بالطبع هو ما إذا كانت هذه المراسيم تعدُّ صحيحة أم لا؟

---

(١) انظر: Hoyland, *SeeingIslam*, pp. 352–4، وانظر هناك على الصفحة ٣٥٢، الفقرة ٦٠، قولاً لخالد من *فتوح الأزدي*: " لن نسمح للعرب أن يكونوا في دين غير ديننا "؛ انظر أيضاً السابق، ص ص ٤١٥-٤١٦، نقش الإهنش، الذي يذكر أن الخليفة المهدي أمر التنوخيين باعتناق الإسلام. وهذا حصل بالفعل بعد ستين سنة من عمر الثاني، لكنه يمكن أن يشير إلى سوء العلاقة بين العرب من مسيحيين ومسلمين.

(٢) في مسألة منظومة الغيار انظر الفصل الخامس.

(٣) ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*.

يصل أنطوان بورّو في مقالته حول تشكيل صورة عمر الثاني وانتشارها، إلى نتيجة مفادها أن على الرغم من أن قسماً كبيراً من التاريخ الأموي قد أعيد بناؤه بنجاح في القرنين التاسع والعاشر، فإن العديد من العناصر المتعلقة بشخصية عمر وسياسته إنما ترجع بالفعل إلى النصف الأول من القرن الثامن. وضمن أمور أخرى عديدة، يشير على نحو خاص إلى المعلومة التي تقدّمها *سيرة* ابن عبد الحكم، حيث يذكر مالك بن أنس ضمن الإسناد كأول من نقل القصة ضمن مجموعة من الناقلين.(1) ولما جمع بورّو حقيقة أن ابن عبد الحكم كان له دور مهم في نشر الآراء المالكية في مصر، مع حقيقة أن عمر الثاني مذكور على نطاق واسع في *موطأ* مالك، ضمن أمور أخرى كحاكم للمدينة، يصل الرجل إلى نتيجة مفادها أنَّ من المرجح للغاية بالفعل أن يكون ابن عبد الحكم قد تلقى معلومته من المصادر المالكية المدينية التي كانت تملك معلومات جيدة حول عمر الثاني، ومن ثمَّ يمكن اعتبار المعلومة في *السيرة* موثوقة.(2)

فيما يخص المراسيم نفسها: فقد لاحظ إتش إي آر جيب H. A. R. Gibb منذ زمن طويل أن المرسوم المالي الشهير الذي تورده *السيرة* " يحمل كل مؤشر على الأصالة في محتواه ونمطه اللغوي ".(3)

يمكن الحصول على مزيد من الدعم لصحة المراسيم من حقيقة أن *السيرة* تتضمن ليس فقط وثائق ذات طبيعة أيديولوجية أو دينية تؤكّد على شخصية عمر التقوية وعلى ورعه، بل تحتوي أيضاً على كثير من المراسيم المتعلقة بقضايا دنيوية، لا تعمل بشكل منفرد ولا تمجد عمراً ولا تترنم بمدائحه. من ذلك، على سبيل المثال،

---

(1) السابق، ص ص ٢٧ – ٢٨.

(2) Borrut, 'Tradition et histoire', pp. 359–64

(3) H. A. R. Gibb, 'The Fiscal Rescript of 'Umar II', *Arabica*, 2 (1955), pp. 1–16, at pp. 1–2.

مرسوم *لأمراء الأجناد*؛[1] مرسوم *للخوارج*؛[2] وثيقة معطاة لعمر بن منصور بن غالب تتضمن تعليمات حول حملته العسكرية، بما في ذلك ضمن أشياء أخرى تعليمات حول تعامل جنده، وقوانين تتعلق بسلوك الجيش في مدن *الصلح*، وخياره للجواسيس؛[3] ورسالة إلى الحاكم؛[4] ورسالة أخرى إلى الخوارج؛[5] ومرسوم يتعلق بالحمولة العظمى التي يمكن وضعها على ظهر حيوان.[6] ومع أن بعضاً من الوثائق تظهر في *سيرة* ابن الجوزي،[7] *فسيرة* ابن عبد الحكم تفيض بالوثائق التي لا يوردها ابن الجوزي.

يبدو مايكل كووك، الذي يرمي بشكوك خطيرة على بعض من *الرسائل* اللاهوتية الأولى، التي من ضمنها رسالة عمر بن عبد العزيز ضد القدرية،[8] أنه يعتقد أن مرسوم عمر المالي و"رسالة تبوؤ العرش الطويلة والتقية " الصادرين من قبله واللذين تسبقهما *وصايا بالتقوى*، التي ستناقش لاحقاً،[9] إضافة إلى رسائل أخرى في *سيرة* ابن عبد الحكم تظهر بهذه الطريقة، هي نتاج لزمن عمر.[10] فرسالة تبوؤ العرش ليست مسبوقة فقط *بوصايا التقوى*، بل تتضمن أيضاً مسحاً طويلاً لتاريخ الإسلام الأولي، وهو ما دعاه كووك " رسالة توبوس topos' "، فكلاهما عناصر أنموذجية عن

---

(1) ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*، ص ٨٧.

(2) السابق، ص ٨٩.

(3) السابق، ص ٩٠.

(4) السابق، ص ٩٢ – ٩٥.

(5) السابق، ٩٤.

(6) ص ١٦١ – ١٦٢.

(7) مثلاً: مراسلاته مع عمر بن الوليد (السابق، ص ص ١٥٠ – ١٥٣؛ صفوت، *جمهرة*، المجلّد الأول، ص ٣٦٩ - ٣٧٢؛ رسالته إلى سالم بن عبد الله (ابن عبد الحكم، *سيرةعمر*، ص ٧٢؛ صفوت، *جمهرة*، المجلّد الأول، ص ص ٣٧٥ – ٣٧٨)؛ رسالته إلى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم (ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*، ص ٧٢؛ صفوت، *جمهرة*، المجلّد الأول، ص ص ٣٢٨ – ٣٢٩).

(8) M. Cook, *EarlyMuslimDogma*, Cambridge 1981 , pp. 124–36.

(9) Ibid., p. 7.

(10) Ibid., p. 165, chap. 2, n.1, and pp. 101–2.

الرسائل الدينية الأولى.[1] وتشير كرونه وزيمرمان إلى أن الوضع الحياتي لهذه الرسائل يمكن أن يكون موعظة يوم الجمعة (الخطبة).[2]

مؤشّر آخر يوجه إلى تاريخ مبكر للوثيقة في *سيرة* ابن عبد الحكم هو الاستشهاد المتكرر بالمقاطع القرآنية وندرة *الحديث*.[3] من هنا، وإذا ما أخذنا باعتبارنا هذه الأمور، ما من سبب واقعي للشك بصحة الوثائق الواردة.

ويدعم مرسومان في *سيرة* ابن عبد الحكم فكرة أن نشر المرسوم المتعلق بغير المسلمين كان جزءاً من دعاية عمر للأيديولوجيا حول عظمة الإسلام وانحطاط غير المسلمين. إن مفهوم " الشعب المختار "، الذي كان مركزياً في اللاهوتين اليهودي والمسيحي، كان محمدٌ قد تبناه من قبل محمد.؛ وهو موجود في القرآن، وعلى نحو أكثر بروزاً في الروايات المتأخرة. وتبنيه ترافق بالطبع مع مفهوم انحطاط غير المؤمنين.[4]

أحد المراسيم هو رسالة تبوؤ العرش التقوية. وهنا يؤكّد عمر على حقيقة أن العرب كانوا شعباً منحطاً ومهاناً قبل أن يصبحوا مسلمين حين أعطيت كل خيرات

---

(1) انظر: ibid., p. 7; P. Crone and F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim b. Dhawkān*, Oxford 2001, p. 16 and p. 148, n. 14

(2) Crone and Zimmermann, *Epistle*, p. 15

(3) Cook, *Dogma*, pp. 16–20.

(4) انظر: القرآن: ٣: ١١٠-١١٢؛ ٣: ١٣٩؛ ٢: ٦١؛ ١٧: ١١١؛ ٤٢: ٤٥؛ ٤٧: ٣٥. في هذه المسألة، انظر: H. Ben-Shammai, 'The Idea of Election in Early Islam', in S. Almog and M. Heyd, eds., *Chosen People, Elect Nation and Universal Mission*, Jerusalem 1991, pp. 147–77 (Hebrew); Friedmann, *Tolerance*, pp. 34–9, esp. p. 35, and n. 115؛ مستشهدين بمحمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الجامع الصحيح، تحرير M. L. Krehl and T. W. Juynboll, Leiden 1862–1908, vol. I, ed. L. Krehl, Leiden 1864, pp. 339–40: الإسلام يعلو ولا يعلى.

العالم للآخرين، حتى قرر الله إكرامهم بكتابه ونبيه.[1] عندئذ فقط " استبدل الله هذا [البؤس] بالنسبة لكم بالخيرات، والنصر، والأمان، والكثرة، وانتزع من الآخرين ما لم يكن باستطاعتكم انتزاعه بإمكانياتكم لو أنه ترككم على سجيتكم ".[2] ويدعم هذا استشهاد من السورة ٢٤:٥٥: " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً ".[3] المسلمون مختارون من الله، ومن ثمّ استحقوا كل بركات العالم.[4] وبحسب هذا الرأي، نتيجة لعطية الإسلام ارتقى أتباع محمد إلى هذه المكانة الرفيعة في العالم، في حين جُرّد آخرون من ثرواتهم وامتيازاتهم التي امتلكوها سابقاً.

إن المكانة المتدنية والمذلة لأولئك الذين حرموا من مزاياهم السابقة، وفقاً لهذه العقيدة، تحتاج لأن يحميها الإسلام ويحافظ عليها. هذه الفكرة مؤكد عليها في مرسوم أورده ابن عبد الحكم، الذي أرسله، وفقاً لابن عبد الحكم، عمر بن عبد العزيز إلى الحكّام. المرسوم يبدأ بهذه العبارة: " *المشركون* نجسون لأن الله جعلهم جيش الشيطان "[5]. والمصطلح *مشركون* هنا إنما يدل بوضوح على غير المسلمين عموماً أكثر

---

[1] ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*، ص ٣٧: وإن الله علّمكم منه وما علّمكم وأولكم يومئذ أقل الناس شوكة وأوهنه قوة وأشد فرقة وأحقره عند من سواهم من الناس محقرة؛ ص ٨٥: وذلك الأمر الذي رفعنا ونجن بمنزلة الوضيعة وأكرمنا ونجن بمنزلة الهوان وأعزنا ونحن بمنزلة الذل.

[2] السابق، ص ٨٢.

[3] Trans. in A. J. Arberry, The *Qur'ānInterpreted*, London and New York 1955, vol. II, p. 53.

[4] ابن عبد الحكم، *سيرةعمر*، ص ٨٤.

[5] وإن المشركين نجس حين جعلهم الله جند الشيطان؛ السابق، ص ١٥٩.

منه على الوثنيين، كما يتضح في الجمل التي تلت.[1] ثم يمضي للحديث عن *أهل الشرك* الذين ساعدوا حتى ذلك الوقت المسلمين، فكانوا يجبون الضرائب ويعملون موظفين وإداريين في ظل الحكم الإسلامي، وهي حالة وضع لها أمير المؤمنين حداً. والنتيجة هي أن:

وإن المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدة فيها أهل الشرك يستعينون بهم لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير، فكانت لهم في ذلك مدة فقد قضاها الله بأمير المؤمنين، فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته واستبدل مكانه رجلاً مسلماً، فإن محق أعمالهم محق أديانهم. فإن أولى بهم إنزالهم منزلتهم التي أنزلهم الله بها من الذلّ والصغار، فافعل ذلك واكتب لي كيف فعلت.[2]

من المهم على نحو خاص أن هذا الإعلان يؤلف المقدمة للمرسوم المذكور آنفاً المتعلق بقوانين الركوب.

المرسوم التالي، الذي يعقب هذا مباشرة، يتعلق بقوانين اللباس:[3]

---

[1] حول إطلاق *مشركون* على غير المسلمين عموماً، كمصطلح جدلي، يكشف بالفعل عن النبرة القرآنية الأصلية، انظر: G. R. Hawting, 'Idolatry and Idolators', *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden and Boston 2002, pp. 475–84, at pp. 477, 479.

[2] انظر حديثاً يعبّر عن الرسالة ذاتها ومعزو لعمر في شروط النصارى من القرن العاشر أو القرن الحادي عشر في عمل كوهين، 'Pact of ' Umar'، ص ١٤٨: أفلا اتخذت كاتباً حنيفاً يكتب لك؟ قال: يا أمير المؤمنين! ما لي وله؟ له دينه وله كتابه! وقال عمر: لا تأمنهم إذ خونهم الله ولا تكرمهم إذ أهانهم الله ولا تدناهم إذ أقصاهم الله! وهذا الحديث يعاد تكريره في الأدب المتأخر. انظر: القرطبي، *تفسير القرطبي*، القاهرة ١٣٧٢ هـ، المجلّد الرابع، ص ١٧٩؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *المحلى*، بيروت ١٤٠٥ هـ، المجلّد الأول، ص ٢٧٠؛ المجلّد السادس، ص ٣٢٦.

[3] ابن عبد الحكم، *سيرة عمر*، ص ١٦٠.

كتب عمر إلى الآفاق:أن لا يمشين نصراني إلا مفروق الناصية[1]؛ ولا يلبس قباء[2]؛ ولا يمشي إلا بزنار من جلود[3]؛ ولا يلبس طيلساناً؛ ولا سراويل ذات خدمة؛ ولا نعلاً لها عذبة؛ و لا يوجدن في بيته سلاح إلا انتهب.

وهكذا، فمرسوم *الغيار* هو نتيجة مباشرة لرفعة الإسلام ولحالة الذل والصغار التي فرضت على غير المسلمين.

إن التصريح بأن غير المسلمين " أولى بهم إنزالهم منزلتهم التي أنزلهم الله بها من الذلّ والصغار " إنما يتضافر بوضوح مع الروح ethos/الأرستقراطية التي تبناها المسلمون عن الساسانيين، التي ترى أن طبقة النبلاء يجب أن ترتدي ثياباً تليق بها، في حين ترتدي الطبقة الدنيا ثياب الوضاعة والإذلال (*لباس المذلّة*) وذلك وفقاً لظرفها الذليل.[4]

لا وجود هنا لمسألة محاولة الوصول إلى تفريق تقني مجرد بين المسلمين وغير المسلمين، والذي كان المعني بها أساساً التمييز بين المسلمين والغالبية غير المسلمة (وليس إذلال الأخيرين)، كما اقترح نوت،[5] بل كانت القضية تحقيق أو فرض الفكرة التي يعبّر عنها في القرآن ٢:٦١ من أن كل غير المؤمنين يجب أن تضرب عليهم "*الذل والمسكنة* "؛ أنظر أيضاً السورتين: ٣:١١٢؛ ٤٢:٤٥ .

---

[1] انظر الهامش ٢٠؛ M. Bravmann, 'The Ancient Arab Background of the Qur'ānic Concept al-Jizyatu 'an Yadin', *Arabica*, 13 (1966 pp. 307–14).

[2] كان القباء ثوباً فاخراً بأكمام مزرراً من الأمام مصنوعاً من قماش مثل الديباج، ومن الواضح أنه من أصل فارسي ". انظر: Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 12, and n. 17; see also Dozy, Supplemént, pp. 352–62.

[3] المعنى هنا هو " زنار من الجلود "، وربما أن المعنى أن الزنار كان من الممكن صنعه من أنواع مختلفة من الجلود: ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٨٠ يحكي عن زنار من جلد بالمفرد.

[4] انظر الفصل الخامس.

[5] انظر المقدمة.

إن السياسة التي نفذّها في هذه الحالة عمر الثاني، والتي تضع الأسس لأفضلية المسلمين على غير المسلمين الذين كانوا ما يزالون يسيطرون على كثير من المناطق الحيوية، إنها تتطابق تماماً مع صورته كمهدي في زمنه، يسير في هدي سلفه العظيم، عمر الأول، الذي دعوه *الفاروق* (بالسريانية *باروقا*: مخلص أو منقذ)[1].

بعد مئة وثلاثين عاماً، يتكرر هذا المذهب وهذه التركيبة نفسها ، في مرسوم المتوكل. في البداية يتأمل في مفهوم المسلمين كشعب مختار، علوا عبر إيمانهم ودينهم شريطة أن ينفذوا أوامر الإسلام. من ثم يمضي ليقول: " المسلمون بفضل من الله الذي اختارهم به، والأفضلية التي أعطاها لهم عبر الدين الذي اختاره لهم، متميزون عن أعضاء باقي الديانات بشرائعهم الصحيحة، ومكانتهم الرفيعة والمستقيمة، وأدلتهم الواضحة ". عندها فقط يكمل فيقدّم التعليمات التفصيلية المتعلقة *بالغيار*، وهي نتيجة مباشرة للتميز الذي أشير إليه من قبل[2].

---

[1] بالنسبة للقب فاروق؛ انظر: G. Levi Della Vida, review of vol. V of L. Caetani's *Annali*, in *Rivista degli studi orientali*, 4 (1911), pp. 1074–6; G.Levi Della Vida (M. Bonner), ''Umar (I) b. al-Khaṭṭāb, *EI*, vol. X, p. 820; P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph*, Cambridge 1986 , pp. 113–14; Crone and Cook, *Hagarism*, pp. 5–6; W. W. Barthold, 'Caliph 'Umar II and the Conflicting Reports on his Personality', *Islamic Quarterly*, 15 (1971), .pp. 69–95, at pp. 73–5

[2] انظر: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٩٢ – ١٣٩٣؛ J. L. Kramer, annot and trans., *The History of al-T abarī*, vol. XXXIV: *IncipientDecline*, Albany 1989 , pp. 92–3.

نص مضاف من المترجم: [وفي هذه السنة أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذّمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كرتين على مؤخر السروج وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه وان تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره والاخرى منهما خلف ظهره وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر اربع أصابع ولونهما عسليا ومن لبس

لا بد أن نلاحظ أن هذا المفهوم، الذي يتمثّل عادة في التعبير الذي يحمل حرف العطف، *الذل والصغار*، المستخدم في المرسوم، يظهر مراراً وتكراراً في أدب التفسير *والحديث*، حيث يحكم بعدل على غير المسلمين أن يحيوا حياة الذل والصغار[1].

من كان في الواقع غير المسلمين الذين طلب منهم العمل بهذه القوانين الجديدة؟ وكما كان فتّال قد لاحظ، فمن المرجح تماماً أن عمر الثاني كان يرغب أولاً وقبل كل شيء منع غير المسلمين من أن يبدوا " كجنود مسلمين "، كما قال بالفعل ابن العبري.[2] ولأنه كان ثمة عدد كبير من الذّميين المهتدين حديثاً، الذين انضموا إلى الجيش الإسلامي، كما أثبتت باتريشيا كرونه، فقط كي تتاح لهم الفرصة في أن يصبحوا جزءاً من المجتمع الإسلامي، كان من المهم على نحو خاص أن يُمكن التفريق بين

منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسلي ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزنانير وبمنعهم لبس المناطق وامر بهدم بيعهم المحدثة وبأخذ العشر من منازلهم وإذا كان الموضع واسعا صير مسجدا وإن كان لا يصلح أن يكون مسجدا صير فضاء وامر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة تفريقا بين منازلهم وبين منازل المسلمين ونهى ان يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين ولا يعلمهم مسلم ونهى أن يظهروا في شعانينهم صليبا وان يشمعلوا في الطريق وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين وكتب إلى عماله في الآفاق بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإن الله تبارك وتعالى بعزته التي لا تحاول وقدرته على ما يريد اصطفى الإسلام فرضيه لنفسه وأكرم به ملائكته وبعث به رسله وأيد به أولياءه وكنفه بالبر وحاطه بالنصر وحرسه من العاهة وأظهره على الأديان مبرأ من الشبهات معصوما من الآفات محبوا بمناقب الخير مخصوصا من الشرائع بأطهرها وأفضلها ومن الفرائض بأزكاها وأشرفها ومن الأحكام بأعدلها وأقنعها ومن الأعمال بأحسنها وأقصدها وأكرم أهله بما أحل لهم من حلاله وحرم عليهم من حرامه وبين لهم من شرائعه وأحكامه وحد لهم من حدوده ومناهجه وأعد لهم من سعة جزائه وثوابه].

[1] انظر: محمد بن جرير الطبري، *تفسير القرآن*، بيروت ١٤٠٥ هـ، المجلّد الرابع، ص ٣٥٠؛ القرطبي، *تفسير*، المجلّد الأول، ص ٤٣٠؛ النيسابوري، *المستدرك* [خطأ في النص] *على الصحيحين*، بيروت ١٩٩٠، المجلّد الرابع، ص ٤٧٧؛ ابن أبي شيبة، *مصنّف*، المجلّد الأول، ص ٢١٦، الفقرة ١٩٤٣٧.

[2] Fattal, Le statut, pp. 98–9; Bar Hebraeus, *Chronicon*, p. 117.

هؤلاء وغيرهم من الذّميين الذين تصنعوا أنهم فعلوا ذلك.[1] لكن هذا المرسوم كان بلا شك يخص كل غير المسلمين الذين كانوا يعيشون في المدن التي تعدُّ حصوناً عسكرية، إضافة إلى مدن *الأجناد* الكبيرة، وكان يشمل النساء إضافة إلى الرجال. والمرشحون الأكثر احتمالية كانوا *الدهاقين* (النبلاء المحليون) *والكتّاب*، الذين كان يجب صرفهم من وظائفهم بحسب المرسوم. مع ذلك، سواء صرفوا أم لم يصرفوا، فقد ظل بإمكانهم التجوال بملابس ساسانية جميلة، ترشح منها مكانتهم ومرتبتهم. كان يجب أن يتغيّر هذا. وكان الهدف من مرسوم عمر الثاني خلق حالة يمكن للمسلمين وحدهم فيها أن يظهروا بلباس وأمتعة تشير إلى أفضليتهم مجتمعياً.

تاريخ تبني منظومات اللباس الإيرانية:

كما سيظهر في الفصل الخامس، فإن المفهوم الذي يبدي شكل تراتبية مجتمعية عبر منظومات اللباس والمظهر، الذي يشكّل أساس *الغيار*، كان قد استوحي من روح ethos الأمة الساسانية، حيث كان لكل طبقة منظومة لباسها الخاصة. السؤال الذي يطرح نفسه مباشرة بعد هذا الاستنتاج هو ما إذا كانت هذه الأفكار الساسانية قد تسربت إلى النخب الإسلامية أيام عمر بن عبد العزيز، حين كانت العاصمة ما تزال دمشق، قبل أن تتحول إلى بغداد. الافتراض المرجح سيكون، طبعاً، أن تبني منظومات كهذه لم يكن ليحدث إلا بعد الثورة العباسية.

مع ذلك، ثمة أدلة كثيرة تدعم التسرّب المبكر للعناصر الساسانية إلى داخل ما هو إسلامي من لباس، وفن، ورموز، وصفات في المناطق التي كان يسيطر عليها

---

[1] P. Crone, 'The Pay of Client Soldiers in the Umayyad Period', *Der Islam*, 80 (2003), pp. 284–300; I. Hasson, 'Les mawālī dans l'armée musulmane sous les premiers umayyads', *JerusalemStudiesinArabicandIslam*, 14 (1991), pp. 176–213.

البيزنطيون سابقاً.[1] وهنالك تبن واسع للعناصر الساسانية مثل اللباس، والأمتعة، والرموز التي تدل على المكانة بين النخبة المسلمة في نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن. وهذا يمحو أية شكوك قد تظهر فيما يخص احتمالية أن عمر بن عبد العزيز هو من فرض منظومة اللباس الساسانية كي يخلق نظاماً مجتمعياً جديداً.

أشار إتش إي آر جيب بالفعل إلى أن إدارة العالم الإسلامي ظهره لبيزنطة وثقافتها للأبد بعد الهزيمة المخزية في القسطنطينية، كانت تشق طريقها جيداً بالفعل حتى قبل هذه المعلم التاريخي. فطوال هذا الزمن، " استقر أيديولوجياً، مركز الفكر والثقافة الإسلاميين في العراق، فالخلفية والضوابط الإمبريالية [أمبريالية، imperial، مشتقة من إمبراطورية empire] بغرب العراق لم تكن بيزنطية، بل فارسية، ومعادية لبيزنطة "[2].

في الختام، فإن اختباراً للمصادر يدعم الزعم التقليدي من أن عمر بن عبد العزيز هو من مأسس استعمال *الغيار*؛ وقد عمل *الغيار* هذا كوسيلة لوضع أسس رفعة الإسلام وذل غير المسلمين وصغارهم. وخلال القرن الثامن كان استعمال *الغيار* من أجل تحقيق هذه الغاية قد ازداد تحصناً وتجذراً في المجتمع الإسلامي. وهكذا، يقدّم أبو يوسف، في مقدمته لهذا المرسوم، توجيهات مفصلة حول *الغيار* الذي يجب فرضه على غير المسلمين، فقد كانت أكثر تفصيلاً بكثير من تلك التوجيهات التي تظهر في مرسوم عمر بن عبد العزيز، الذي يورده هو نفسه. إنه يصف بالتفصيل *الزنار*، *القلانس* المبرقشة، وسروجهم المميزة؛ كما يذكر تحريم ارتدائهم *العمائم*، وترك الشعر على طوله، وعدم جز النواصي. ثم يستمر فيورد رسالة كتبها عمر بن عبد العزيز لأحد حكامه،

---

[1] انظر الفصل الخامس.

[2] H. A. R. Gibb, 'Arab–Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate', *DumbartonOaksPapers*, 12 (1958), pp. 219–33, at p. 233..

موبخاً إياه على تراخيه، وسماحه لغير المسلمين بأن يلبسوا ويظهروا على غير ما توجب عليهم. وهذا، يقول عمر، هو بالفعل علامة على ضعف الحكام وعجزهم.[1] من الواضح بالتالي أن مبدأ *الغيار*، الذي تمأسس في أيام عمر بن عبد العزيز، صار أكثر تحصيناً في المجتمع الإسلامي رغم الحقيقة القائلة إن إجراءات تنفيذه لم تكن متساوقة في أوقات بعينها في مناطق بعينها.

يقدّم الشافعي، الذي يكتب قرابة العام ٨٠٠، في أنموذجه للمعاهدة مع غير المسلمين، مسألة *الغيار* بطريقة موجزة لكن واضحة: " وعليكم أن تلبسوا الزنانير من فوق جميع الثياب والأردية وغيرها حتى لا تخفي الزنانير، وتخالفوا المسلمين بسروجكم وركوبكم، وتباينوا قلانسكم وقلانسهم بعلم تجعلونه بقلانسكم [في نص الباحثة ليفي: بعلائم تجعلونه بقلانسكم]، وألا تأخذوا على المسلمين سروات الطريق ولا المجالس في الأسواق "[2]. من الواضح أنه في زمن الشافعي كانت القوانين الخاصة *بالغيار* واضحة بالكامل ومعروفة للجميع، فلم يشعر بحاجة لأن يدخل في تفاصيل أو تفسيرات زائدة عن الحد.

في حين أن التبني التدريجي لعنصري اللباس والمظهر الساسانيين بدأ على ما يبدو بعد الغزو مباشرة، فمأسسة هذا الأنموذج الذي كوّن المسلمون بحسبه الطبقة العليا بينما كان غير المسلمين الطبقة الدنيا حدث في ظل حكم عمر بن عبد العزيز. منذ ذلك الحين فصاعداً صارت هذه المنظومة مقبولة، ثم راحت تتجذّر في المجتمع الإسلامي رغم فترات وحقب التراخي في فرضها. وبحلول الربع الأخير من القرن الثامن، يبدو أنها صارت متصورة ضمن الأرستقراطية الإسلامية الحاكمة على أنها القاعدة والمعيار، الذي يجب احترامه وغرسه. هذه المنظومة، التي يبدو أنها وضعت

---

[1] من أجل الرسالة؛ انظر الفصل الخامس.

[2] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ٢٨٢؛ الترجمة في Lewis, *Islam*, p. 221.

للمرة الأولى بحلول بداية القرن الثامن، أدمجت لاحقاً في النسخ البديلة الثلاث المعروفة لوثيقة عامة تخص غير المسلمين، والتي انتصرت من بينها نسخة واحدة: *شروط عمر*.

(٤)

فرض شروط عمر

في الفصول السابقة تناولنا مسألة تطور العلاقات الرسمية بين الغزاة المسلمين وجماعات المغزوين، من اتفاقيات الاستسلام إلى تشكيل وثيقة تشريعية شاملة تتضمن القواعد والنظم المتعلقة بغير المسلمين حوالي العام ٨٠٠. يبقى السؤال: هل فرضت *شروط عمر*، وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى؟

الفكرة القائلة إن هذه الإجراءات ربما بقت حبراً على الورق، أو على الأقل لم تفرض إلا بشكل متقطع ونادر، ليست بعيدة عن الاحتمال بل الأمر على خلاف ذلك، فمن الأمور المتعارف عليها عموماً أن القوانين غالباً ما كانت تفشل في التطبيق، والعلماء المهتمون بالتعامل مع *أهل الذمة* اعتقدوا في معظمهم أن قيود القرون الأولى التي فرضت على *الذميين* كانت غير نظامية وكانت تطبق على نحو متقطع، وحين كانت تصدر، فغالباً لا تطبق. هناك مرحلتان شهيرتان – القيود التي طبقها الخليفة المتوكّل (حكم ٨٤٧ – ٨٦١)، وتلك التي فرضها الحاكم بأمر الله (حكم ٩٩٠ – ١٠٢٠) – ينظر إليهما كاستثناءات بمعنى أنها كانت قد فرضت، لكن وفق النمط السائد بمعنى أنها لم تبق نافذة المفعول. وهكذا ففتال هو من أصحاب الرأي القائل إن

" مراسيم المتوكل راحت بسرعة تهبط إلى سوية الترك. وقد حاول المقتدر (٩٠٨ - ٩٣٢) في العراق وأحمد الإخشيد (٩٣٤) إعادة إحيائها بلا طائل "(١). يقول غويتاين إن " العملي لا بدّ أنه اختلف بشكل كبير عن النظري "، وإن " المرسوم الغريب بشأن لباس المسيحيين واليهود الذي أصدره الخليفة الحاكم في نوبة متقطعة من الحماسة الدينية (أو المصلحة السياسية) يثبت أن تمييزاً كهذا لم يكن معهوداً من قبل ". ثم يواصل ليقول إنه في مناسبات أخرى، حين فرضت السلطات قيوداً تتعلق بلباس *الذّميين*، فقد تم القيام بهذا فقط من أجل ابتزاز النقود من *الذّميين*. لكنه يعترف أنه بحلول نهاية القرن العاشر " كان ارتداء غير المسلمين لعلامات فارقة لهم أمراً مقبولاً بشكل عام والتحذير القوي لم يكن يوجه إلا إلى قلة من المتجاوزين، الذين يفترض أنهم من الطبقة العليا ".(٢) ويعتقد جيل أنّ حتى قيود المتوكّل لم تفرض، على الأقل لم تفرض بشكل منظم: " فرض الحكّام هذه القيود في فلسطين أيضاً، لكن على وفق أفضل معلومات بحوزتي فما من شيء في المصادر يشير إلى تطبيقها الخاص في فلسطين. لكن ما من شك أنها فرضت نظرياً في فلسطين. وباستثناء ذلك فهنا، كما في أي مكان من أرض الخلافة، لم تكن مرعية بصرامة؛ وهذا هو التفسير الوحيد لواقع انه كان لا بد من تجديدها من زمن لآخر ".(٣)

كان سيبدو بالفعل أن المرء لا يستطيع الحديث عن سياسة متماسكة للفرض خلال القرن الأول للإسلام، لكن الحال تبدّلت بشكل كبير منذ القرن الثاني، وبشكل

---

(1) Fattal, *Lestatut*, p. 103..

(2) S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. II: *The Community*, Berkeley, 1971 , pp. 287–8.

(3) Gil, *History*, p. 159.

متميز أكثر منذ القرن الثالث وما بعد، حين لم تعلن فقط مجموعة مفردة من الأحكام، بل أغوي على فرضها كثير من الحكّام المسلمين.

وعلى وفق ما تمت البرهنة في الفصول السابقة، فإن عملية قوننة وثيقة تشريعية شاملة تتضمن قوانين وأحكاماً تتعلّق بغير المسلمين التي بدأت مع صياغة *الغيار*، وصلت إلى كمالها في *شروط عمر* المعروفة جيداً. قبل قوننتها، كانت *الشروط* واحدة من وثائق عديدة متنافسة. إن قوننة النص الذي تم القبول به أخيراً باسم *شروط عمر* كانت تحتوي بالتالي انتصار داعميه على المروجين للآراء البديلة. يُشهد على هذا الانتصار في المرسوم الذي نشره المتوكّل وطبقه بشكل دقيق وهو يكشف في معظم بنوده عن القوانين المدرجة في *شروط عمر*.[1] ومنذ ذلك الوقت وما بعده، كانت هذه المنظومة من القوانين يطبقها في الواقع حكام كثيرون، حتى صارت المعيار بحلول النصف الثاني من القرن التاسع.

القيود على الذّميين قبل المتوكل:

يخبرنا ديونيسيوس التلمحري، وهو بطريرك يعقوبي في النصف الأول من القرن التاسع، أنه منذ أيام الخليفة عثمان (حكم ٦٤٤ – ٦٥٦)، أُمِر حاكم دمشق باجتثاث الصلبان وحظر أن تعرض الصلبان على الملأ أثناء الأعياد والطلبات

---

[1] هذا ينسجم أيضاً مع رأي ميلر، الذي لاحظ كذلك العلاقة بين الاثنين، مفترضاً مع ذلك أن مراسيم المتوكّل هي من رفع شعبية الشروط ؛ انظر: 'Catalogue to Codes', pp. 204–5. أفضّل القول هنا إن الأرجح أن قيود المتوكّل كانت تعتمد على وثيقة موجودة، ما من سبب إذن لأن نشك بالفعل أن تلك الوثيقة هي نسخة عن شروط عمر. ويعترف ميلر أن " مدى واسعاً من الإسنادات لعريضة القاهرة\القياسية في النصوص المحفوظة تختلف عن ربيع بن ثعلب. هذه الإسنادات تبرهن على فيض من الدعم للعريضة المقدمة لعمر بين رواة للحديث أقل شهرة من القرن الثالث من الحجاز إلى العراق "(السابق، ص ٢٠٤).

المسيحية.[1] ويقال إن عبد الملك بن مروان (٦٨٥ – ٧٠٥) أمر بقتل كل الخنازير في أرض الخلافة وإزالة كل الصلبان.[2] ويبدو أن مرسومه المتعلّق بتعريب الدواوين بدا وكأنه يستتبع أيضاً محاولة تقليل استخدام غير المسلمين في الإدارة.[3] وفي وقت ما من نهاية القرن السابع أو بداية القرن الثامن، بدأ الحكّام في مصر يطالبون بأخذ *الجزية* من الرهبان، الذين كانوا حتى ذلك الوقت معفيين من هذه الدفعات.[4]

كان عمر بن عبد العزيز (سابقاً، الفصل الثالث) على وفق ما اشرنا من قبل أول خليفة أصدر مرسوماً يحتوي مجموعة من القوانين المتعلقة *بالذّميين* وكان القسم الرئيس من مجموعة القوانين يركّز على *الغيار*. إضافة إلى ما سبق، كان ثمة أمر يتعلّق بصرف غير المسلمين من الخدمة العامة. وربما كان هذا فقرة في المرسوم نفسه، أو ربما يكون قد نشر على نحو منفصل. وهذا في الواقع أقدم دليل موجود لدينا حول فرض مبدأ *الخلاف* أو *الغيار*.

تذكر مصادر عديدة أن عمر بن عبد العزيز أصدر أيضاً أوامر تتعلّق بتحريم إظهار الصلبان للعوام[5] واستخدام *النواقيس*.[6] كذلك يذكر ميخائيل السرياني تحريم

---

[1] انظر: Palmer et al., *Chronicles*, pp. 169–70. يناقش غريفث، 'Images' الصراع حول عرض المسيحين للصليب على العامة.

[2] انظر: Dionysius of Tell-Mahre in Palmer *et al.*, *Chronicles*, text no. 12, AG□1015, p. 78؛ انظر السابق.، إشارة إلى Chabot, ed., *MichelleSyrien*, vol. IV, p. 447, ll. 17–20، الذي يتحدّث في السياق ذاته عن أمر بإزالة كل الصلبان.

[3] انظر الهامش ٢٥.

[4] D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, MA, 1950, pp. 78–84.

[5] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧؛ انظر أيضاً: عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ٦١، رقم ١٠٠٠٤.

[6] Chabot, ed., *Michelle Syrien*, vol. II, p. 489؛ عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ٦١، رقم ١٠٠٠٤.

رفع الأصوات في الصلاة.[1] وهنالك تقارير متناقضة في المصادر الإسلاميّة حول موقفه من البيع *الذمية*. وتخبرنا بعض المصادر أنه أصدر قراراً يحرّم بموجبه تدمير الكنائس وبناء كنائس جديدة.[2] من ناحية أخرى، يؤكّد عبد الرزّاق الصنعاني في أكثر من موقع أنه أمر بتدمير الكنائس القديمة والجديدة أيضاً في *أمصار المسلمين*، أو في تلك التي أخذت *عنوة*.[3] مع ذلك، ثمة معلومة عن بناء كنائس جديدة عديدة في أيام عمر بن عبد العزيز (حكم ٧١٧ – ٧٢٠).[4] هنالك أيضاً أدلة متناقضة تتعلق بعمر ابن عبد العزيز حول مسألة الحق بوراثة الكنائس.[5]

عرضنا في الفصل السابق مسألة القبول بهذه الروايات باعتبار أنها تاريخية. وهنا يمكن لنا أن نضيف أن الرواية التي يوردها أبو يوسف حول *الغيار* تؤكّد حقيقة أن المعني بهذا كان فرضها بصرامة. نُقلت عن طريق عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، وهو ناقل دمشقي شهير في أيامه، وزاهد،[6] سمعها عن والده:[7]

حدثني عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل له : أما بعد فلا تدعن صليباً ظاهراً إلا كسر وسحق، ولا يركبن يهودي ولا نصراني على سرج وليركب على أكاف، ولا يركبن امرأة من نسائهم على رحاله وليكن

[1] Chabot, ed., *Michelle Syrien*, vol. II, p. 489.

[2] انظر الفصل الثاني؛ Fattal, *Le statut*, pp. 185–6؛ الطرطوشي، *سراج*، ص ١٣٨؛ الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٣٧١.

[3] انظر: عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد السادس، ص ص ١٩ – ٢٠، وقارن المجلّد العاشر، ص ٣١٩- ٣٢٠.

[4] Tritton, *The Caliphs*, pp. 42–3.

[5] انظر: السابق ص ١٠٢ حيث يتم تقديم دليل يدعم ذلك، إضافة لميخائيل السرياني (المجلّد الثاني، ص ٤٨٩)، الذي زعم أن عمر حرّم العشور وورث الكنائس ".

[6] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الرابع والثلاثون، ص ص ٢٣٦ – ٢٥٩؛ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، *تهذيب الكامل في أسماء الرجال*، بيروت ١٩٩٢، المجلّد السابع عشر، ص ص ١٢ – ١٨.

[7] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٢٧ – ١٢٨.

على أكاف. وتقدم في ذلك تقدماً بليغاً ، وامنع من قبلك فلا يلبس نصراني قباء ولا ثوب خز ولا عصب؛ وقد ذكر لي أن كثيراً من قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم وتركوا المناطق(١) على أوساطهم واتخذوا الجمام والومز وتركوا التقصيص؛ ولعمري لئن كان يضع ليعلموا ما أنت فانظر كل شيء نهيت عنه فاحسم عنه من فعله والسلام.

يمكن اعتبار واقعة أن عمر بن عبد العزيز احتج بأن الحكّام سمحوا للأمور أن تسوء على أن الأمر كان يعني القوانين التي سبقت حكمه، أو ربما تكون الإشارة على حد سواء إلى مرسوم أصدره بنفسه قبل ذلك.

يبدو إذن أن فكرة *الغيار* تضرب جذورها عميقاً في العالم الإسلامي منذ وقت مبكر هو القرن الثاني الثامن، وبحلول نهاية القرن الثامن، حين كان أبو يوسف يكتب *كتاب الخراج*، صارت الفكرة مفهومة ومقبولة، علم الرغم من *الغيار* لم يفرض على نحو صارم دائماً، مع أنه اعتبر منظومة لباس ومظهر رسمية طلب من غير المسلمين الالتزام بها. إن التقدّم التدريجي نحو فرض مفهوم *الغيار*(٢) خاصة، والقيود الأخرى عموماً (أنظر لاحقاً)، يمكن إذن البحث عن آثاره في القرن الثامن وما بعد.

بين زمن عمر بن عبد العزيز وزمن المتوكّل هنالك كثير من الذكر لقيود وإجراءات، يظهر معظمها لاحقاً في *الشروط*. وهكذا، فإن قيوداً عديدة استنّها الخليفة المنصور (حكم ٧٥٤ – ٧٧٥) في بداية الحقبة العباسية. وهذه القيود تتضمن تحريم توظيف المسيحيين في المناصب العامة، التهجد لغايات توريجية، والتعليم باللغة

---

(١) المصطلح الاعتيادي هو زنار، وهو مصطلح يستعمله أبو يوسف نفسه بالفعل في المقطع السابق الذي يصف محرمات يومه. وربما يشير استعمال المصطلح *منطقة*، الذي احتفظ به من ثم للأحزمة العسكريّة والفخرية، إلى تاريخ مبكر لهذا التقليد، قبل أن يوضع تمييز واضح بين المصطلحين. انظر: الفصل الخامس.

(٢) انظر: السابق، ص ص ١٢٧ – ١٢٨.

الغربية.[1] كذلك فقد أزال المنصور الصلبان من على قمم الكنائس،[2] وأمر بوجوب إضافة علامات على أشجار نخيل *الذميين* (زعم لم أجد شاهداً عليه في غير هذا الموضع على حد علمي)،[3] وفرض الجزية على الرهبان، الذين كانوا معفيين منها حتى ذلك الوقت.[4] وُجِدَ أمر إزالة الصلبان قبل عمر بن عبد العزيز، فهو يرجع إلى القرن السابع،[5] في حين أن أول محاولة منظمة لإقصاء غير المسلمين عن المناصب العامة قام بها عبد الملك،[6] في حين قام بالثانية عمر بن عبد العزيز.[7] ستعاود الظهور لاحقاً في *الشروط* تحريمات أخرى تتعلق برفع الصوت في الصلاة (في هذه الحالة التهجدات) وبتعلم اللغة العربية.

---

(1) Theophanes, *Chronographia*, p. 431; Theophanes, *Chronicle*, p. 596

(2) Theophanes, *Chronographia*, p. 439; Theophanes, *Chronicle*, p. 607

(3) Theophanes, *Chronographia*, p. 446; Theophanes, *Chronicle*, p. 616 انظر؛ أيضاً: *Chron. Zuqnin (Incerti Auctoris chronicon anonymum pseudoDionysianum vulgo dictum)*, vol. II, ed. J. B. Chabot, Louvain 1933, pp. 104– 105; trans. R. Hespel as *Chron. Zuqnin (Incerti Auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum)*, Louvain 1989, pp. 123–4

(4) Theophanes, *Chronographia*, p. 430; Theophanes, *Chronicle*, p. 595

(٥) انظر الفقرة ٤.

(٦) انظر: البلاذري، *بلدان*، ص ١٩٣؛ الجهشياري، *كتاب الوزراء والكتّاب*، القاهرة، ١٩٣٨، ص ص ٣٨ – ٤٠؛ يميّز هذان المرجعان بوضوح بين الإطاحة بغير المسلمين البارزين من الإدارة وتعريبها، مع أنه كان من الصعب جداً تحقيق هذا الهدف عملياً؛ انظر: A. A. Duri, 'Diwān, *EI2*, vol. II, p. 324; Hawting, *Dynasty*, pp. 63–5. مع ذلك، ثمة روايت عديدة تقص علينا كيف حظر عمر بن الخطّاب بعناد توظيف غير المسلمين في لدوائر الحكومية؛ وإذا كان ذلك صحيحاً بالفعل، فقد كان الأمر غير مجد في ذلك الوقت قطعاً؛ من أجل مسح لهذه القضية، أمر: Fattal, *Lestatut*, pp. 240–63.

(٧) انظر آنفاً.

طبقت تلك السياسات المقيدة في الوقت ذاته في مصر. فقد حرّم صالح بن علي (حاكم مصر ١٣٣ - ١١٣٤ \ ٧٥٠ - ٧٥١؛ ١٣٦ - ١٣٧ \ ٧٥٣ - ٧٥٥) السجالات اللاهوتية العامة بين المسيحيين والمسلمين، وعرض الصلبان على العامة، وبناء كنائس جديدة.[1]

أمر هارون الرشيد أن تسوى الكنائس في المناطق الحدودية بالأرض، أمر كان له علاقة من دون شك بالوضع الأمني على طول الحدود. وكما لاحظنا آنفاً، فإن تعليمات خاصة تتعلق بمظهر *الذمي*، وهي تطوير واضح لمرسوم عمر بن العزيز، تمت صياغتها على يد المستشار الشرعي لهارون الرشيد، أبو يوسف يعقوب (مات ٧٨٩). يذكر الطبري أن الرشيد أمر أن يغيّر *الذّميون* في بغداد مظهرهم كي يختلفوا عن المسلمين.[2] لكن مرسوم أبي يوسف مرسوم عام ينطبق على غير المسلمين جميعاً؛ ولدينا إذن ما يكفي من الأسباب لنفترض أنه كان يُفرَض بأقل تقدير حيثما يكون ثمة حضور إسلامي معتبر.[3] بين زمن هارون الرشيد وزمن المتوكّل ثمة خبر يتعلّق بالخليفة الواثق (حكم ٨٤٢ - ٨٤٧)، الذي حظر استخدام *النواقيس* في الكنائس.[4]

تبدو الأدلة السابقة أنها تشير إلى أن كثيراً من التشريفات، مع غياب وثيقة منفردة، ومجموعة قوانين متماسكة ومقبولة وشاملة تتعلّق بغير المسلمين، كانت قد

[1] Theophanes, *Chronographia*, p. 430; Theophanes, *Chronicle*, p. 594.
الاسم مكتوب خطأ في النص حيث يرد بأنه سالم. انظر: A. Grohmann (and H. Kennedy), 'Sālih b. 'Alī', *EI2*, vol. VIII, p. 985

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثامن، ص ٩٨٥.

[3] انظر السابق؛ أبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي، *تاريخ الموصل*، تحقيق آ. حبيبة، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣١١؛ Tritton, *The Caliphs*, pp. 117–18; Fattal, *Le statut*, pp. 100–1.

[4] انظر: M. Levy-Rubin, *Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū 'l-Fath al-Sāmirī al-Danafī*, text and trans., Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton 2002, p. 90.

بدأت تأخذ شكلاً وتُفرض على الأقل، لكن ليس فقط، في الحالات المذكورة آنفاً التي سجلها المؤرخون وحفظوها. من هنا فإن *شروط* عمر (والوثائق المنافسة) تمثل محاولة لتقديم تعبير موحد ومصاغ لمجموعة من القوانين المختلفة التي كانت تطبق على نحو متقطع في ظل حكّام مختلفين.

القيود التي أصدرها المتوكل:

أول مجموعة رسمية من القيود معروفة لنا، بالطبع، هي تلك التي وضعها المتوكل (حكم ٨٤٧ - ٨٦١). فللمرة الأولى يصدر الخليفة مجموعة منظمة من القيود التي وجب تطبيقها على *الذميين*.

تضمّن هذا القانون مطلب ارتداء الأصفر كلون مميز (أنظر التفاصيل لاحقاً)؛ ارتداء *الزنار*؛ والركوب على سروج بركابين خشبيين ملحقين بالقربوسين في المؤخرة؛ وربط زرين بالقلنسوة، وربط خرقتين بلون أصفر، من الأمام ومن الخلف، إلى ثياب العبيد *وذميي* الطبقة الدنيا؛ وتدمير البيع الجديدة (*بيعهم المحدثة*)؛ الاستيلاء على عُشر مساكنهم؛ ودق صور شياطين بالمسامير على أبوابهم؛ وتحريم استخدام غير المسلمين في الحكومة؛ وحظر دراسة أولادهم في مدارس المسلمين أو أن يعلّمهم مسلمون؛ وحظر المواكب العلنية بما في ذلك في أحد الشعانين، وتسوية القبور التي تشبه قبور المسلمين.[1] مقابل الرأي القائل إن هذا لم يكن غير حالة معزولة، سأستمر كي أثبت هنا أن هذه القيود عموماً، *والغيار* بشكل خاص، كانت تسن مرة بعد الأخرى في الحقب المتعاقبة. والواقع أنه ما أن تتوطد أسس هذه المجموعة على نحو واضح، حتى تبدو مثالاً يحتذى للخلفاء والحكام اللاحقين. مع ذلك، وعلى الرغم من أن المبدأ كان الآن واضح الدلالة، وفرضه كان قد حاوله العديد من الحكام، فقد كان

---

[1] من أجل وصف كامل للمرسوم واستشهاد كامل به؛ انظر: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٨٩ - ١٣٩٤؛ Kramer, *Decline*, pp. 89–94.

رغم ما سبق بحاجة لأن يُكرّر من دون توقف، لأن غير المسلمين كانوا يحاولون على الدوام تجاهل هذه القيود المذلّة، ويبدو أنهم انتهزوا كل فرصة من أجل تجنب هذه العلامات الفارقة وتبني ثياب المسلمين وأمتعتهم المحترمة.

تذكر المصادر عدة خلفاء من الذين استنوا مراسيم مشابهة. فيقال إن المقتدر (حكم ٩٠٨ – ٩٣٢) استن مجموعة قوانين تتعلق باستخدام *الذّميين* في الخدمة العامة، واللباس الفارق بلون العسل، وغير ذلك من *الغيار*.[1] ويقول المقريزي إن جوهر، وزير المعز (حكم ٩٣٥ – ٩٧٥) في الخلافة الفاطمية، فرض قوانين *الغيار* على *الذّميين*.[2] لكن أشهر هؤلاء جميعاً، بلا شك، هو الحاكم، الذي علينا أن نعترف، أنه سار إلى أبعاد أكبر بكثير، ليس فقط بإنزال القيود على *الذّميين* بلا شفقة ولا كلل، بل أيضاً بتدمير كل الكنس والكنائس، ومصادرة[3] الأملاك. يبقى السؤال، بالطبع، ما إذا كانت هذه الإجراءات قد فرضت بالفعل، أم أنها كانت مجرد رسالة ميتة.

---

[1] عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، المجلّد الثالث عشر، لندن وبيروت ١٩٩٢، ص ٨٢؛ أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، تحقيق Gautier H. A. Juynboll, Leiden 1861 , pp. 174–5؛ يخبرنا ابن النقّاش، Ibn Naqqāsh, 'Fetoua sur la condition des dhimmī s', ed. and trans. M. Belin, Journal Asiatique, series 4, 18 (1851), pp. 417–516, 19 (1852), pp. 97–140., at 18 (1851), p. 455، أن المقتدر حظر استخدام الذّميين في الحكومة، وأمر بطرد كل من هم قيد الاستخدام، ومضى أبعد من ذلك حين قتل أحد الذّميين من الذين يستخدمهم الحاجب يونس؛ ويقول فتّال، *Le statut*, p. 103، إن محمد الإخشيد فرض مجموعة قوانين مشابهة، لكنه لا يذكر المصدر الفعلي.

[2] أحمد بن علي المقريزي، *إتعاظ الحنفاء بأخبار الأمور الفاطميين الخلفاء*، القاهرة ١٩٦٧، المجلّد الأول، ص ١٣٢؛ Tritton, *The Caliphs*, pp. 54, 120, 130, and *passim*

[3] حول قيود الحاكم، انظر: Y. Lev, 'Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh Century Egypt', *Asian and African Studies*, 22 (1988), pp. 73–91, at pp. 80–83

الفرض الفعلي للقيود التي سُنَّتْ:

المراسيم التي أصدرها المتوكل معروفة جيداً، ولا شك بأن هذا الخليفة استن مرسوماً تفصيلياً فيما يخص *الذميين*. مع ذلك فالمعلومات المتعلقة بفرض المرسوم منحازة وغير وافية. فأية أدلة لدينا حول فرضها إذن؟

من الجانب الإسلامي، يقول الطبري إنه في محرّم ٢٣٩ (١٢ حزيران – ١٣ تموز ٨٥٣) أمر المتوكّل بأن يربط *الذميون* كمّين (*ذراعين*) أصفرين إلى عباءاتهم الخارجية. وهذا لا يعقب على نحو دقيق المرسوم الذي أورده الطبري نفسه سابقاً، الذي يتضمن أنَّ على أعداد إضافية كثيرة من غير المسلمين، بمن فيهم التجّار والحجّاب، أن يرتدوا *الطيالس* الصفراء، *العمائم* الصفراء، وأن ترتدي نساؤهم *إزاراً* أصفراً، في حين أن " أولئك من تابعيهم الأذلاء الذين هم أدنى مرتبة من هؤلاء، والذين تمنعهم ظروفهم من ارتداء البرنس "، فيجب أن يربطوا خرقتين صفراوين إلى عباءاتهم، من الأمام ومن الخلف.[1] ثمة ما هو أكثر من ذلك، ففي الوصف السابق من المرسوم تستخدم الخرق الصفراء كعلامة مميزة للعبيد (*المماليك*)[2]، بينما لا يقال شيء عن الأكمام. وفي صفر (١٢ تموز – ٩ آب) من العام نفسه ، أمر المتوكل أن تقتصر حيوانات ركوبهم على الحمير والبغال، وأن يتجنبوا امتطاء صهوة الخيول.[3] ويخبرنا ابن الجوزي أنه في العام ٢٣٦\٨٥٠-٨٥١، في أعقاب المرسوم العام الذي صدر في شوال ٢٣٥\٨٥٠،[4] طُرِد المسيحيون من الوظائف العامة؛ كذلك فقد أعفوا من

---

[1] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٨٩؛ Kramer, *Decline*, pp. 89–90.

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٢؛ Kramer, *Decline*, p. 93

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٤١٩؛ Kramer, *Decline*, p. 128

[4] ابن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، المجلّد الحادي عشر، لندن وبيروت ١٩٩٢، ص ص ٢٢٢ – ٢٢٣. أود أن أشكر البروفسور ي. ليف على مشاركته اللطيفة لي في هذه المقاطع من ابن الجوزي.

الولايات ولم يعودوا يستخدمون عموماً في أي شيء له علاقة بأمور المسلمين.[1] بالتوافق مع الطبري يقول إنه في محرّم ٢٣٩\٨٥٣، فرض الأمر الذي يقتضي أن يلبس الرجال غير المسلمين خرقاً بلون عسلي على أثوابهم ومعاطفهم، وأن ترتدي النساء حجابات بلون عسلي؛ وفي صفر من ذلك العام حُظر على الذّميين ركوب الخيول وفرض عليهم أن يقتصروا على استخدام الحمير والبغال.[2] وفي عام ٢٤٠\٨٥٤-٨٥٥ أعلن على الملأ أنه على أبناء *الذّميين* تعلّم السريانية أو العبرية، وأن يحظر عليهم تعلّم العربية.[3]

يخبرنا سويريوس بن المقفع أن المتوكّل أمر بتدمير كلّ الكنائس، وهو زعم لا يجد له دعماً في غير هذا الموضع؛ وحرّم على *الذّميين* ارتداء اللون الأبيض، وأمرهم بأن يلبسوا الأثواب المصبوغة فقط بحيث يمكن تمييزهم من بين المسلمين (لهذا الدليل علاقة بمسألة التفريق من خلال اللون، مع أنه لا يسمّي لوناً بعينه، لكنه لا يذكر أياً من مفردات *الغيار* الأخرى)؛ وأمر بأن تجعل الصور المخيفة على ألواح خشبية وتدقّ بالمسامير على أبواب المسيحيين؛ وأنه يجب أن لا يخدم *الذّميون* في حكومة السلطان. يلاحظ سوريوس أيضاً أن كثيراً منهم أجبر على اعتناق الإسلام، وهي حقيقة مذكورة في مواضع أخرى.[4] أما المؤرخ اليعقوبي وغريغوريوس وابن العبري فيذكر المطالب الجديدة المتعلقة بالمظهر، وتحريم إظهار الصلبان في مواكب أحد الشعانين، وتدمير الكنائس الجديدة؛ والاستيلاء على أجزاء من الكنائس الكبيرة. ويلاحظ أيضاً أن قيوداً

---

[1] السابق، ص ٢٣٨.

[2] السابق، ص ٢٦٥.

[3] السابق، ص ٢٧٠.

[4] Severus b. al-Muqaffa ', *History*, vol. II, part 1, p. 6

مشابهة فرضت على اليهود.[1] المصدران الأخيران هذان عموميان ومختصران، ومن الصعب إذن أن يساعدا في دعم التفاصيل النوعية التي يقدمها الطبري.

ثمة حوليات مكتوبة في السامرة زمن الحوادث على يد أعضاء من الطائفة السامرية المحليّة تقدّم لنا دليلاً جديداً قيماً حول هذه المسألة.[2] وهذه الحوليات تتمة لحوليات أبي الفتح السامري. وهي تظهر في مخطوطة فريدة موجودة في المكتبة الوطنية Bibliothèque Nationale ، وكانت معروفة لفيلمار Vilmar، أول من حقق حوليات أبي الفتح. ولاعتبارات ألسنية أساساً، أختار فيلمار أن لا ينشر هذا المخطوط، الذي يغطي حتى زمن الخليفة الراضي (حكم ٩٣٤ – ٩٤٠)، وهكذا فإن هذا القسم من التاريخ قد أغفل حتى الآن، على الرغم من أهميته بوصفه مرجعاً مليئاً بالمعلومات اعتماداً على رواية شاهد عيان. وعلى وفق هذه الحوليات فأن الواثق:[3]

كان قد خلفه أخوه جعفر [المتوكّل]، الذي ابتلى العالم بكل أنواع [البلايا][4]؛ فقد أمر في البداية أنه على الشعب أن يرتدي ملابس مميزة، باستثناء الأسود والأزرق، اللذين احتفظ بهما لدينه. كما أمر أن لا يكون ثمة كاتب أو موظف (*عامل*) إلا من دينه، وأنه لا يجب أن يكون أحد مسؤولاً عن حصن أو يمسك بأي نوع من المراكز إلا من دينه. كان هنالك مسيحيون قام بطردهم، وعيّن كل المسؤولين من دينه. كما أمر أن لا يرتدي أحد ثوباً بحافة مطرزة (*طراز*)[5]، باستثناء أعضاء ديانته (*أهل ملته*)، وأن لا يركب أحد حصاناً [باستثناء أعضاء ديانته]. وأمر أنه على كل ذمي أن يرتدي شارة

---

(1) Bar Hebraeus, *The Chronography of Abū 'l Faraj known as Bar-Hebraeus,* trans. E. A. W. Budge, Oxford 1932, vol. I, p. 141

(2) Levy-Rubin, *Continuatio.*

(3) Ibid., pp. 91-3.

(4) مراسيم المتوكّل موصوفة بالتفصيل في الطبري، *تاريخ*، الفصل الثالث، ص ١٣٨٩ – ١٣٩٤. انظر أيضاً الترجمة والهوامش والبيبلوغرافيا في: Kramer, *Decline*, pp. 89–94.

(5) انظر: N. Rabbat, 'Ṭirāz', *EI2*, vol. X, pp. 534–538.

تميزه من الأمام ومن الخلف، وأن لا يجلسوا في الواجهة على أريكة مخملية،[1] وأنه لا يحق لأحد سوى أبناء ديانته أن يقتنوا ركابات حديدية[2] - الباقون [كان عليهم أن يستخدموا] ركابات خشبية. كذلك أمر بتدمير[3] كل مقبرة تشبه مقابر أهل ديانته، فدمرت مقبرة الرئيس تنانيئيل[4]. وقبل أن يحدث ذلك، أمر أن يعلّق كل ذمي على بابه وثناً خشبياً يحمل الشعار " *وثن* "[5].

السامريون الذين كانوا يقطنون نابلس، الذين أرجو أن يذكرهم الرب بإحسانه، قدموا *لوالي* نابلس شيئاً [أي، هدية]، وطلبوا منه أن يمنّ عليهم بالتأجيل حتى يمكنهم الذهاب إلى الرملة، فوافق على ذلك. [الآن] في داجون،[6] كان ثمة رجل امتلك الكرامة والقوة، كان السلطان يسمع كلمته، اسمه أبو يوسف بن داسي، المباركة ذكراه إلى الأبد. خاطب السلطان وارتجاه، فأخبره [السلطان] أنَّ من المستحيل إلغاء قرار الملك لكنه [قال]: " اختاروا لأنفسكم صورة غير مؤذية للمشاعر ".

---

[1] بلا شك خلال المناسبات والطقوس الاحتفالية الكبيرة، حيث كانت تحفظ هذه لأولئك المنتمين إلى رتب فخرية. من أجل هذا المعنى لرتبة، انظر: J. Sadan, *Le mobilier au proche-orient medieval*, Leiden 1976, pp. 54–5.

[2] انظر: الطبري، *تاريخ*، الفصل الثالث، ص ١٣٨٩ .

[3] قارن: السابق ١٣٩٠. إضافة إلى ذلك، أمر أن تسوى قبورهم بالأرض فلا تشبه قبور المسلمين. (Kramer, *Decline*, p. 91)

[4] التبدل في الفونت إنما يشير إلى الكلمات المكتوبة بالكتابة السامرية.

[5] انظر: الطبري، *تاريخ*، الفصل الثالث، ص ١٣٩٠، الذي يدعوها صور شياطين. والسبب المعطى لهذا لهذا الأمر يرد عند Strauss (Ashtor), 'Social Isolation', p. 80: " لو لم تكن بيوت الذّميين تحمل علامات فارقة، فالشحاذون كانوا سيأتون إليها ويطلبون رحمة الله منهم وغفرانه لخطاياهم، وهذا - يقول اللاهوتيون - محرّم بالمطلق ". وهذا قيد كان المعني به حتماً الحط من قيمتهم، لأن الوثن والشيطان مصطلحان سلبيان حتماً.

[6] مستوطنة سامرية قرب الرملة. أسيء نقلها هنا، لكن الاسم الصحيح يظهر لاحقاً. انظر: Levy-Rubin, *Continuatio*, Arabic text, p. 166 (MS p. 248)؛ انظر أيضاً: Geographical Appendix .

فاختار صورة الشمعدان المشعب الذي نصنعه؛ ووضعه في مغلف، وختمه وأرسله إلى حاكم نابلس. أمر [الحاكم] أنه على السامريين صنع [صورة] تشبه تلك التي صنعها أبو يوسف الداسي فقط - [أي]، شمعدان مشعب. ففرحوا على نحو عظيم لأجل هذا وشكروا الله من كل قلوبهم ، الذي نحمد ونمجد. أما بالنسبة لأولئك [السامريين] الذين كانوا في منطقة [الأردن] - فهذا [الامتياز] لم يعط لهم، فصنعوا صورة مثل غيرهم من الناس بحسب الشرع.

في أيامه صدر مرسوم بأن لا يرفع الرجل صوته في الصلاة، وأن لا يرفع صوته في ...،[1] وأن لا تُظهر الجنائز، وأنه على *الذمي* أن لا يرفع وجهه[2] في وجه المسلم إن أراد أن يكلمه أو يرد عليه.

بخلاف المصادر غير الإسلاميّة التي تم الاستشهاد بها، تمدّنا *التتمةContinuatio* بقائمة شبه كاملة من قيود المتوكّل. العديد من القيود تتداخل: وهكذا تذكر *التتمةContinuatio* مطالب *الغيار*، وبشكل خاص الرقع من الأمام ومن الخلف، الحظر على استخدام ركاب السرج الحديدي؛ والحظر على امتطاء الخيول (الذي يذكره الطبري[3]، لكن ليس في المرسوم الفعلي الذي أورده)؛ والحظر على احتلال مواقع عامة؛ والحظر على القيام بمواكب جنائزية عامّة؛ والأمر بتسوية كل قبور *الذميين* فلا تشبه قبور المسلمين؛ والأمر بتثبيت أوثان على عضادات أبوابهم. ما هو غير موجود في الوصف تدمير البيع الجديدة، وحظر الدراسة في مدارس المسلمين، والاستيلاء على عشر مساكنهم. وربما أن الأمور الأخيرة لم تذكر لأنها لم تكن مطبقة في

---

[1] هذه الكلمة، المكتوبة هنا على نحو متميز تماماً بالخط السامري، تنقل إلى العربية بمعنى فنيقا. ولم أستطع أن أجد لها معنى لا بالعربية ولا بغيرها من اللغات السامية.

[2] الكلمة المستعملة هنا هي غوي وتعني - بالعبرية - حرفياً إنساناً ينتمي إلى دين آخر، بمعنى شخص غير يهودي.

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٤١٩.

السامرة أو لأنها لم تكن على صلة بتلك المنطقة، أو ثمة احتمال دائم بأن الكاتب أغفلها.

تتضمن التتمة *Continuatio* من ناحية أخرى إضافات كثيرة لا نجدها خارجها. ومع أن الفقرات المتضمنة في *الغيار* (مثل *الزنار*، اللون الأصفر، والحذاء، ولباس الراس) غير محددة وتبدو مفهومة ذاتياً من قبل الكاتب، تذكر هذه الحوليات أن اللونين الأسود والأزرق كان قد جرى الاحتفاظ بهما للمسلمين فحسب، ومثل ذلك الحافة المطرزة للثوب – *الطراز*. إضافة إلى ما سبق، هنالك قيود مذكورة هنا هي جزء من *الشروط*، بما في ذلك الحظر على رفع الصوت في الصلاة، وعلى الجلوس على مقاعد محترمة (= " علينا النهوض من مقاعدنا إذا ما كانوا يرغبون بالجلوس ")، والطلب أنه حين التحدث إلى المسلمين يجب أن تنظر العينان إلى الأسفل (= " يجب أن نبدي الاحترام للمسلم ").[1]

التقرير المقدّم هنا المتعلق بالقيود المفروضة على *الذّميين* زمن المتوكّل هو تقرير تفصيلي للغاية وله أهمية بالغة. فالنص السامري يؤكّد من دون مواربة أنه لم يكن *الذّميون* في مناطق مثل فلسطين والأردن على دراية تفصيلية بهذه المراسيم فقط، بل كانت هذه القيود تفرض بدقة تامة أيضاً. وهذا يتناسب بالكامل مع رسالة المتوكّل التي يوردها الطبري في *شروط النصارى*،[2] التي تطالب أنه " يجب فحص ما يقومون به للتأكد من أن أوامر أمير المؤمنين تنفذ بحذافيرها. يجب أن يكون المفتش قادراً على فرض المطاوعة على الفور، إذا كانت واضحة في الحال... يجب أن تعلموا الموظفين

---

[1] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ص ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩؛ ابن قيّم الجوزية، *احكام*، ص ص ٦٥٩، ٦٦١ – ٦٦٢؛ شروط النصارى في Cohen, 'Pact of ' Umar', pp. 137–8, 139, 142, 146.

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٣؛ Cohen, 'Pact of ' Umar', p 151

بأوامر أمير المؤمنين، وقوموا بذلك بطريقة تجعلهم يتحفزون على القيام بواجباتهم كما أمروا ".[1]

هذا، بالصدفة، ينسجم أيضاً مع مرسوم عمر بن عبد العزيز لأحد حكامه والذي يختتم بأمر مفاده أن عليه " أن يراقب كل ما قمت بحظره وإيقاف أولئك الذين يتجاوزونه ".[2]

هذا الفرض للأوامر تبرهن عنه كما ينبغي النتائج العملية التي تروى في الحوليات السامرية مثل قصة الصورة التي كان على *الذّميين* تعليقها على عضادات أبوابهم. واجه سامريو فلسطين مصاعب جمة لتجنب هذا الأمر، الذي كان في نظرهم مساوياً لعبادة الأوثان؛ مع ذلك، كان عليهم الوصول إلى تسوية – استخدام صورة الشمعدان المشعب. أما سامريو جند الأردن الذين لم يعطهم حاكمهم هذا الامتياز، فكان عليهم الالتزام بالمرسوم الأصلي. مثال آخر على التنفيذ الدقيق للمراسيم ألا وهو تسوية قبر الزعيم السامري نتانيئيل لأنه كان يشبه قبور المسلمين. ويمكن لنا الافتراض أن هذه المراسيم كانت تفرض بالصرامة ذاتها على كل *الذّميين* الآخرين في جند فلسطين والأردن أيضاً. علاوة على ذلك، يمكن لنا الاستنتاج من دون مخاطر أن هذا الوضع كان يعم كافة أرجاء أرض الخلافة. ويبدو إذن أنه لم يعد بإمكاننا أن نزعم أن قوانين المتوكل لم تفرض بالكامل.

الفرض طويل الأجل لقيود المتوكّل :

يبقى لنا مع ذلك أن نسأل ما إذا كان لهذه السياسة أي تأثير فعلي حقيقي طويل الأجل بعد أيام المتوكّل. وكنا لاحظنا آنفاً وجود إشارات موجزة إلى قيود مشابهة

---

[1] *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٣؛ Kramer, *Decline*, pp. 93–4

[2] ابو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ٩٦.

فرضها المقتدر، الإخشيد،[1] والمعز، قبل أن نصل إلى مراسيم الحاكم سيئة الصيت. مع ذلك، فهذه المراسيم لم يتعامل معها الباحثون بجدية، كما أكدنا للتو. فتّال، على سبيل المثال، تبنى تقييم عريب بن سعد القرطبي[2] القائل إن قيود المقتدر المتعلقة بالحظر على استخدام *الذّميين* في الحكومة لم تعمر طويلاً، وطبّق هذا التقييم على مجموعة المحظورات كلها. لكن هذا لا يمكن استنتاجه فعلياً، لأن القرطبي يشير إلى هذا المرسوم الأوحد على وجه التحديد الذي لم يكن مفروضاً في قرطبة، في حين أن ابن تغري بردي، الذي لا يشير فقط إلى هذا الحظر، بل إلى عناصر من *الغيار* أيضاً، لا يقول إن هذه المحظورات لم تكن مطبقة عملياً.[3] وهكذا، فرغم أن فتّال يؤكّد بحق أن واقعة الحظر على التوظيف لم تكن مطبقة، فهذا متعلّق بمسألة إشكالية ونوعية للغاية. ومن المعروف جيداً أن الحظر المتعلّق بخدمة *الذّميين* في الوظائف العامّة كان الأصعب فرضاً. وكان هذا مردّه ليس فقط حقيقة أن المسيحيين واليهود كان لديهم كثير من التجربة والمعرفة في حقلي الإدارة والسياسة إلى درجة أنه بدا من الصعب تقريباً استبدالهم بغيرهم، لكن ربما يكون مرد ذلك أيضاً تردد الحكّام في استبدال هؤلاء الموظفين الموالين والفاعلين والذين لم يشكّلوا أدنى خطر، مقابل نظرائهم المسلمين، على الحكم. وهذا موثق جيداً عند ابن قيّم الجوزية، وابن النقّاش، والقلقشندي، الذين يركزون على نحو شبه هاجسي على هذه المسألة.[4]

هنا، أيضاً، تزودنا الحوليات السامرية بأدلة مادية تثبت خطأ الرأي المقبول بأن مراسيم المتوكل حلقة قصيرة الأجل تميّز من استهلها، وأن محاولات قد تمت من قبل

---

[1] انظر نهاية الفقرة ٣٢.

[2] عريب بن سعد القرطبي، *صلة تاريخ الطبري*، تحقيق، M. J. de Goeje, Leiden 1965 , p. 30

[3] السابق.

[4] ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، ص ص ٢١٢ – ٢٤٢؛ من أجل ابن النقّاش؛ انظر: 'Fetoua', esp. 18 (1851), pp. 440–55, 19 (1852), pp. 97–140.

حكّام آخرين من أجل فرض إجراءات من هذه النوعية لم تحظ بأية نتيجة فعلية، وانتهت بفشل تام. إنها تمدّنا بمعلومات جديدة تظهر أن مراسيم المتوكل كانت في الواقع نقطة تحوّل. ومع أن محظوراته لم تبق سارية المفعول آلياً، كان لا بد من تجديدها في وقت قصير على نحو مذهل.

المعلومة تتعلّق بأحمد بن طولون، مؤسس السلالة الطولونية، الذي حكم مصر بين ٨٧٨ و ٨٨٤:[1]

قمع [أي، أحمد بن طولون] الناس بكل الطرق. ففي السنة الثانية جاء وال [ليحكم] الشعب لصالحه فقمعهم بكل الطرق؛ فقد أمر أنه على *الذّميين* ارتداء شارات تميزهم عن غيرهم (*غيار*)، وضع الأوثان على أبوابهم، [وأمر أن] لا يرفع ذمي رأسه بحضور مسلم [حرفياً: *غوي*] وأن عليه أن لا يرفع صوته في الصلاة؛ وأنه يجب أن لا ينفخ في البوق؛ كذلك فقد دمّر كنيساً لليهود. كل الطوائف الدينية كانت تخشى أن يمد يد [ه] إلى بيوت العبادة من أجل وضعها قيد استخدامه. وحرّم شرب الخمر[2] وقمع [ذلك] بكل السبل الممكنة.

ورغم أنها أكثر اختزالاً من سابقاتها، فهذه المجموعة من التدابير مطابقة تقريباً لمجموعة المتوكّل، والفروقات في المظهر تم سكبها تحت عنوان *غيار*. هنالك ترتيبان غير موجودين: الأول، المتعلق بالجنائز، وربما يكون غيابه عائداً إلى عدم عناية المؤلف فقط لأن مثيلاته، مثل النفخ في البوق أو رفع الصوت في الصلاة، موجودة؛ والثاني – المنظومة المتعلقة بتسوية القبور – ربما لأنه بعد ممارسات المتوكل لم تعد قبور

---

[1] انظر: Levy-Rubin, *Continuatio* , pp. 103–4; Arabic text, p. 169 (MS p. 251).

[2] الكلمة المستعملة هنا هي "*نبيذ* "؛ وهذا مشروب كحولي يصنع عادة من الزبيب أو التمر. لكن يمكن أن تعني " النبيذ المستخرج من العنب ". Lane, *Lexicon*, p. 2757, s.v. nabīdh.

السامريين تشبه قبور المسلمين، بل كانت تبنى بلا شواهد طويلة في المقام الأول. يظهر هنا مرسوم إضافي هو تحريم شرب المشروبات المخمرة، التي لم تكن قد أدرجت ضمن قائمة محظورات المتوكل. هذا التحريم، المتجذّر في مرسوم عمر بن عبد العزيز والذي يحظر على المسلمين شرب الخمر،[1] ربما نتج عنه تحريم اقتناء الخمر في المدن الإسلامية، كما يزعم ثيوفانيس.[2] في *كتاب الأم* للشافعي، هنالك تحريم على بيع المسلمين المشروبات المخمرة،[3] بينما في *شروط عمر* يبدو أن التحريم هو على بيعها بالكامل.[4] وهكذا، يمكن أنه في زمن أحمد بن طولون أن هذا التحريم للخمر كان مفروضاً لتوه – ليس فقط على المسلمين وغير المسلمين في *الأمصار*، بل حتى على غير المسلمين الذين كانوا يعيشون في المناطق الزراعية الهامشية المهملة من دولة الخلافة.

لا يبدو أن هنالك دليلاً آخر فيما يخص قيود ابن طولون. فالواقع أن صورته في المصادر إيجابية،[5] ولولا هذا المصدر الأوحد لما كان هنالك سبب للارتياب بهذا.

---

[1] Chabot, ed., *Michel le Syrien*, vol. II, p. 489; *Chron.* 1234, vol. I, pp. 307–8 (text), 239 (trans.); Agapius b. Mahbūb, *Kitāb al-ʿunwān*, ed. and trans. Alexandre Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 8/3, Turnhout 1971, pp. 502–3.

[2] Theophanes, *Chronographia*, p. 399; Theophanes, *Chronicle*, p. 550.

[3] شافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ص ٢٨١، ٢٨٣.

[4] انظر مثلاً: ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلد الثاني، ص ٦٥٩، ٦٦١ – ٦٦٢.

[5] M. Levy-Rubin, 'Ibn Ṭūlūn and his Attitude towards the Protected People According to a Contemporary Samaritan Chronicle', in Y. Ben Aryeh *et al.*, eds., *Chapters in the History of Eretz Israel and its Settlement: Researches Offered to Y. Ben Porat*, Jerusalem 2003, pp. 345–60 (Hebrew); E. K. Corbet, 'The Life and Works of Ahmad ibn Ṭūlūn', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1891), pp. 527–562; S. Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1914, pp. 70–1; Z. M. Hassan, 'Ahmad ibn Ṭūlūn', *EI2*, vol. I, pp. 278–279; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near-East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986, pp. 310–13; J. L. Bachrach, 'Palestine in the

والنص، الذي كتبه أعضاء من طائفة محليّة، يظهر إذن بوضوح، أن هذه المعايير كانت تطبق على السكان وتفرض بشكل صارم. ويمكن أن نفترض بأمان أنها كانت قد فرضت في كل المناطق الواقعة تحت السلطة التشريعية لابن طولون. من هنا فإن قيود ابن طولون هي حالة ذات صلة تبرهن على أن المرء لا يستطيع أن يستنتج من صمت المصادر أن القيود كانت غير مطبقة.(١)

في الواقع، وعلى الرغم من أن ذلك ليس جزءاً من النقاش الحالي، لا بد أن نلاحظ أن الحوليات تمدّنا بوصف تفصيلي لحكم ابن طولون، خاصة في فلسطين، فالمؤلّف يتذمّر ليس فقط من القيود بل من السلوك القمعي لمبعوثيه عموماً.(٢)

الأدلة الجديدة من *التتمة Continuatio* للحوليات السامرية، التي يقدمها ذميون يعيشون في المناطق الريفية من دولة الخلافة، لم تبرهن فقط على أن مراسيم المتوكل لم تنسَ بل فرضها حاكم مسلم آخر بعد مدة وجيزة من موت المتوكّل. وهذا يقودنا في اتجاه مختلف بدل الذي اتخذناه حتى الآن. فالمراجع الإضافية التي لدينا حول المقتدر (حكم ٩٠٨-٩٣٢)، والإخشيد (حكم ٩٣٤)، والمعز (حكم ٩٥٣-

Policies of Tulunid and Ikhshidid Governors of Egypt, AH 254–358/868–969', in A. Cohen and G. Baer, eds., *Egypt and Palestine: A Millennium of Association 868–1948*, Jerusalem 1984 , pp. 51–65; B. Lewis, 'Egypt and Syria', in *The Cambridge History of Islam*, vol. I: P. M. Holt *etal.*, eds., *The Central Islamic Lands*, Cambridge 1970 , pp. 175–230 .

(١) مثال جيد على هذا هو عبارة غويتاين " في مصر أيضاً، نجد بين العام ١١٣٠ ونهاية الحكم الفاطمي عام ١١٧١ محاولات بين الفينة والأخرى لتجديد القيود المتعلّقة بلباس غير المسلمين. لكن هذه المحاولات، التي دونها المؤرخون المسلمون، كانت هامشية، ولم تجد لها صدى في أوراق الغنيزا "؛ انظر: Goitein, *MediterraneanSociety*, vol. II, p. 288.

(2) Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 102–6, Arabic text, pp. 169–71 (MS pp. 251–3).

٩٧٥)،[١] والحاكم (حكم ٩٩٦ – ١٠٢٠)، والمستنصر (حكم ١٠٨٦) في مصر[٢]، والمقتدي (حكم ١٠٩١)[٣]، والسلطان السلجوقي أحمد في بغداد عام ١١٢١[٤]، الذين فرضوا أيضا مراسيم مماثلة، يجب النظر إليهم بحرص، بدلاً من التلويح لها عن بعد ورميها بلا مبالاة. وفي حين أن المعلومات حول الثلاثة الأوائل هي في حدها الأدنى، فالأدلة في بقية الحالات تفصيلية ومثيرة للإعجاب. وفي أعقاب توصيف إنفاذ مراسيم المتوكل وابن طولون، لا داعي للشك في المراجع الأكثر إيجازاً. ولا حاجة بنا في الواقع لمواصلة مراجعة تاريخ الإنفاذ، فقد قام بذلك على نحو شامل ودقيق تماماً كل من تريتون وفتال.[٥] فالنظم التي انتشرت من قبل أيام المتوكل وبعده كانت ستصبح إذاً المعيار الذي سعى الخلفاء والحكام الآخرون داخل مداراتهم لفرضه وتطبيقه.

الذكر العرضي يثبت أن بعض هذه القيود يعدُّ معياراً مقبولاً مع حلول نهاية القرن التاسع وخلال القرن العاشر. وهكذا، فالياس الذي من نصيبين يخبرنا أنه في عام ٢٧١ / ٨٨٤–٨٨٥ قام أهالي بغداد بأعمال شغب ضد المسيحيين لأنهم كانوا يركبون على الخيول.[٦] ويلاحظ المقدسي، في النصف الثاني من القرن العاشر، أنه في

---

[١] انظر الفقرة ٣٣.

[2] Fattal, *Lestatut*, p. 104.

[٣] بالنسبة لفرض قوانين الغيار في حكمه، انظر: A. Scheiber, 'A New Fragment of the Life of Obadjah, the Norman Proselyte', *KirjathSepher*, 30 (1954 –5), pp. 93–8؛ عز الدين علي بن محمد بن الأثير، *الكامل في التاريخ*، بيروت ١٩٥٦؛ ص ١٨٦.

[4] Goitein, *MediterraneanSociety*, vol. II, p. 287; Fattal, *Le statut*, p. 104.

[5] Tritton, *The Caliphs*, pp. 115–26; Fattal, *Le statut*, pp. 96–110 .

[٦] انظر: Elias of Nisibis, *Eliae Metropolitae Nisibeni*, ed. E. W. Brooks, Louvain 1954 , vol. I, p. 188 (text). يعزو إلياس هذه المهلومة للطبري، الذي يذكر بالفعل الشغب والنهب والدمار الذي أعقب ذلك، لكنه لا يذكر سبب ذلك كلّه، لكن بحسب إلياس، كان السبب هو ركوب الخيل. انظر: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ٢١٠٧ – ٢١٠٨.. والطبري يكلّف نفسه عناء ذكر أن الفيالق الحكومية حاربت الرعاع وبعد عدة أيام أعيد بناء كل ما دمره الرعاع.

شيراز " لا ترى على مجوسي غياراً، ولا لصاحب طيلسان مقداراً. ولقد رأيت أهل الطيالس سكارى، ويلبسه المكدون والنصارى "[1] الجزء الأخير من الأدلة هذا يحمل رسالة مزدوجة: فقد اعتبر المقدسي بوضوح هذا السلوك مشيناً: على المجوس ارتداء *الغيار* قطعاً، وعلى المسيحيين عدم ارتداء *الطيلسان*؛ مع ذلك، ففي شيراز لم يكن هذا بالمعيار المقبول. ما يمكن استخلاصه هنا هو أن ما كان بالفعل معياراً لا جدال فيه في مصر وسوريا وبلاد ما بين النهرين، لم يكن كذلك تماماً في بلدة شيراز الريفية الصغيرة ، التي كانت في ذلك الوقت قد بدأت تحظى بالأهمية.

ثمة مسألة أخرى تسلط عليها الأدلة الضوء وهي أن على الرغم من أن *الغيار* والمطالب الرئيسية التي يتضمنها – مثل *الزنار* ، والرقع، والحظر على ركوب الخيل – كانت مفهومة جيداً، كان مع ذلك ثمة فروقات بين الأقاليم، إضافة إلى فروقات متعلقة بالتفاصيل مثل الألوان التي كانت ممنوعة على *الذميين* – قضية لم يرد ذكرها في مرسوم المتوكل أو *الشروط* (الأبيض في مصر، والأسود والأزرق في فلسطين، والأحذية مع أو بدون الأشرطة (أعلاه)، أو شرط ارتداء حذاءين مختلفين[2]؛ الطلب بتعليق ميدالية تحمل كلمة *ذمي* حول الرقبة[3]، أو جرس، أو صورة على شكل صليب للمسيحي أو عجل لليهودي)[4]. هذه الاختلافات تدعم احتمالية الفرض المستقل *للغيار* في مناطق مختلفة.

---

[1]) شمس الدين أبو عبد الله المقدسي، أحسن التقسيم في معرفة الإقليم، تحقيق M. J. de Goeje, Leiden 1906 p. 429؛ ترجمه ب. آ. كولينز تحت عنوان، The Best Divisions for *Knowledge of the Regions: A Translation of Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, Reading 1994 , p. 380.

[2]) مثلاً قيود ١١٢١ في Goitein, *MediterraneanSociety*, vol. II, p. 287; Scheiber, 'Obadjah, the Proselyte', p. 98.

[3] Fattal, *Le statut*, p. 103.

[4] السابق.

مع ذلك، وعلى الرغم من إنفاذ *الغيار* على ما يبدو كان إذن أكثر أهمية مما كان مفترضاً تقليدياً، فهذا لا يعني أنه منذ أيام المتوكل وما بعد كانت هذه الأنظمة جزءاً لا يتجزأ من حياة *الذميين* التي لا يمكن التفاوض عليها. نفهم تماماً شعور *الذميين* بأنهم أكثر تقيداً وإذلالاً مما كانوا عليه من قبل، وأنهم حاربوا ضد أوضاعهم الجديدة، مختبرين ومجربين تصميم كل حاكم على فرض القيود مرة تلو الأخرى. ويمكن لنا أيضا أن نفترض أن بعض الحكام كانوا في الواقع أكثر تساهلاً من غيرهم، خاصة حين يناسب الأمر غاياتهم السياسية الداخلية أو الخارجية. وهناك أمثلة وافرة عن الإعفاءات والامتيازات بشأن بناء البيع، توظيف *الذميين* في المكاتب الحكومية[1]، إلى غير ذلك. بعد أيام المتوكل[2].

مع ذلك، وعلى الرغم من أن القواعد كانت تميل غالباً إلى مصلحة سياسة أكثر تساهلاً، كما أن هذه الأنظمة غالباً ما حظيت بما يكفي من التجاهل والتهرب، فهي لم تلغ قط ، وكان يمكن فرضها أو إنفاذها بصرامة في أية لحظة. وتبعاً لإرادة الحاكم، كان يمكن أيضاً التراجع عن إنفاذها. وأمثلتنا الواضحة على هذا سلوك كل من الحاكم وصلاح الدين، اللذين فرضا هذه القوانين في البداية ثم تراجعا عنها لاحقاً.[3]

وهكذا تبين الأدلة أن زمن المتوكل وما بعد صارت فيه هذه الأنظمة القاعدة في الأراضي التي يسيطر عليها الخلفاء في الشام، وفي العراق، وفي مصر والمناطق التابعة. أما ما حدث في الأجزاء الأخرى من الإمبراطورية فهو ليس واضحاً. وإشارة

---

[1] انظر سابقاً.

[2] انظر: Tritton, The *Caliphs*, and Fattal, *Le statut, passim*.

[3] بالنسبة للحاكم، انظر سابقاً؛ بالنسبة لصلاح الدين، انظر: Severus b. al-Muqaffā', *History*, vol. III part 2, pp. 97–8, trans. p. 164–6.

المقدسي لشيراز آنفاً يمكن أنها تشير إلى هذه العملية في المناطق البعيدة حصلت بوتيرة أبطأ بكثير. وربما أن المغرب واسبانيا تبنيا هذه القيود في وقت متأخر.[1]

واصلت التوسع مجموعة من القوانين التي بدأت مع الأيديولوجيا التي عززها وطبقها عمر بن عبد العزيز، وضربت جذورها عميقاً منذ النصف الثاني من القرن التاسع فصاعداً، ، وأصبحت أكثر تفصيلية وأكثر صرامة في إنفاذها بمرور الوقت، كما يمكن أن نرى في وقت لاحق في الحقبة المملوكية ، عندما كتب ابن قيم الجوزية رائعته، *أحكام أهل الذمة*.

[1] بالنسبة لإسبانيا، انظر: Fattal, *Le statut*, p. 105، والمراجع الكثيرة هناك.

(٥)

منشأ أشكال الخضوع

عند غير المسلمين:

استتبع الغزو الإسلامي إخضاع عديد كبير من السكان في جميع أنحاء الأراضي المغزوة. وكما رأينا في الفصل الأول، كان المسلمون في البداية يرتضون عادة بخضوع السكان المحليين وموافقتهم على دفع الضرائب، بالمقابل سُمح لهم في معظم الحالات بمواصلة حياتهم كما كانت من قبل.[1] مع ذلك، بمرور الوقت تزايد وجود المسلمين في المدن التي سبق وكانت مأهولة بغير المسلمين وهو ما استلزم تغييرات وتعديلات معينة في تلك المدن حيث عاش المسلمون وغير المسلمين جنباً إلى جنب. هذا أدى، كما رأينا، إلى وضع *شروط* عمر، وهي وثيقة شاملة حلت تدريجياً محل المعاهدات المختلفة السابقة.

في حين نوقشت مسألة إنفاد الشروط على نطاق واسع أهملت مسألة مصدرها. والهدف من هذا الفصل هو فحص مختلف مكونات *شروط* عمر واقتفاء آثارها. من هنا فالسؤال الرئيس هو: ما مصادر مختلف عناصر هذه الوثيقة التي حددت وضعية

[1] من أجل حيث كانت تفرض شروط إضافية، انظر الفصل الثاني.

غير المسلمين في هذا المجتمع الناشئ حديثا؟ أفترض هنا أن فحص أصل الأفكار، والمفاهيم، والمصطلحات التي شكّلت هذه الوثيقة سوف تقودنا إلى فهم أفضل لأهميتها وأهدافها الاجتماعية.

من المرجح أن " العهدة العمرية " وضعت في مكان ما نحو عام ٨٠٠ م.[١] وفي المدة التي أعقبت الغزو، في القرن السابع والثامن كاملين، خضع المسلمون لعملية طويلة من التكيف مع وضعهم الجديد بوصفهم حكاماً. ورافق هذه العملية عملية تثاقف عميقة أملت البنية والطبيعة للمجتمع الجديد الذي كان يجري الآن تشكيله. ووقت تشكيل الشروط كانت هذه العملية تتم على قدم وساق، كما هو واضح من الشروط نفسها . وكما سنحاول أن نثبت الآن، فإن العديد من عناصر الشروط نشأت من الأفكار والمفاهيم التي تبناها المسلمون من ثقافات المجتمعات المغزوة ومن ثم دُمجت في الثقافة والتشريعات الإسلامية. وهكذا، ومن بين أمور أخرى كثيرة، تبنى المسلمون بعض المفاهيم الاجتماعية التي كانت ستحظى ، وفقاً لما هو مبين، بأهمية كبيرة فيما يتعلق بالمكان المخصص لغير المسلمين في نظام اجتماعي هو في قيد الإنشاء.

لم يكن هناك كثير من النقاش للأهمية المجتمعية لشروط عمر. وأغلب الظن أنه نتيجة للآراء التي أعرب عنها الفقهاء الكلاسيكيون، يبدو أنه قد صار مسلماً به أن المسلمين كانوا يريدون فرض حكمهم وإخضاع غير المسلمين. ألبرشت نوت بين الباحثين المعاصرين، وحده طرح مسألة الغرض من *الشروط*.[٢] وكان هو الذي سأل، في الواقع، عما إذا كان الغرض منها إذلال غير المسلمين. وبعد تحليل شامل للوثيقة،

---

[١] انظر الفصل السابق.

[٢] Noth, 'Abgrenzungsprobleme', trans. Muelhaeusler, p. 103 (English)، حيث يقول: " المجموعة الأخيرة [أي، المستشرقون MLR] فسّرت *الشروط* كدليل على تمييز متزايد عانت منه الأقليات الدينية في العالم الإسلامي – تفسير يبدو أنه يؤكّد من قبل التفاسير الإسلامية وتاريخ فرض هذه الأحكام ".

خلص إلى نتيجة مفادها أن النية منها لم تكن الإذلال، وإنما التمييز بين المسلمين وغير المسلمين. ثم راح يستنتج أن وضع الغزاة المسلمين بوصفهم أقلية صغيرة بين السكان المغزوين تسبب في الحاجة إلى وسيلة للتمييز بين المجموعتين. *الغيار*[1] أو " العلامات الفارقة "، هو في الواقع مصطلح يستعمل في الأدب الإسلامي بالإشارة إلى الطلب من غير المسلمين المتعلّق بالحاجة إلى تمييز مظهرهم عن مظهر المسلمين. أما قضية الأصول الثقافية *للغيار*، وهو عنصر مركزي في *شروط* عمر، وأهمية تلك القضية، فسوف تناقش على نطاق واسع في هذا الفصل. ماذا كانت إذن أصول الوحي ومصادره الذي خلق هكذا وثيقة؟ كما أظهرنا، فوثائق الاستسلام البدئية التي صنعت بين المسلمين والشعوب المغزوة كانت قد صممت وفق شكل معروف للغاية والذي حافظ على وجوده قروناً طويلة قبل الغزو الإسلامي. هل كان ثمة وثائق موازية أيضاً فرضت قيوداً على الأقليات أو على الجماعات الأخرى المتميزة في مجتمعات الشرق الأدنى قبل الغزو الإسلامي؟

وضع الأقليات في مجتمعات الشرق الأدنى القديم.

في محاولة مني لاكتشاف أصول الأفكار الكامنة خلف *الشروط*، ركّزت بحثي الأولي على مختلف التشريعات التي حددت وضع الأقليات في مجتمعات الشرق الأدنى القديم.[2] ويظهر مسح عام أن كل الغرباء في مجتمعات الشرق الأدنى القديم والمجتمعات الكلاسيكية كان عليهم أن يحرزوا الوضع الجوهري لمقيم غريب، كان يسبغ عليهم حمايتهم الأساسية. وهكذا فنحن لدينا المصطلح الأكادي *أوباروم*،

[1] من أجل هذا انظر آنفاً، مفهوم الغيار.

[2] مع أنهم ليسوا أقلية، لا شكّ أن غير المسلمين في بداية الإمبراطورية الإسلاميّة ينتهون إلى الطبقات الحاكمة فكانوا إذن الأقرب في مكانتهم الاجتماعية إلى مكانة الأقليات.

التوراتي *غير*،[1] والأثيني *متويكوس*، والروماني *برغرينوس*، أو *أوردوليبرتينورروم*،[2] والعربي *جار*،[3] *مولى*، و*حليف*.[4] وكان الأجانب المقيمون يخضعون لقيود كثيرة. وهكذا، يبدو أنْ ثمة قيوداً صارمة في منطقة الشرق الأدنى القديم على ملكية الأرض،[5] ولم يكن يحق للمقيمين الأجانب إلغاء ديون أو إلغاء العبودية نتيجة للديون.[6] بشكل عام، كان الأجنبي المقيم يعدُّ من منزلة أدنى، وفقا للمثل الشائع ، "الأجنبي المقيم في مدينة أخرى هو عبد ".[7]

نعرف المزيد عن وضعية *الميتويكوي*[8] في العالم الكلاسيكي. فقد كان محظوراً عليهم الزواج من مواطنة (*إبيغاميا*) تحت وطأة معاقبة الطرفين؛ وكان محظوراً عليهم امتلاك الأراضي، بل والسماح لقطعانهم بأن ترعى في الأراضي العامة؛ وكانوا

[1]R. Westbrook, ed., *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden and Boston 2003 , pp. 37–42, 377.

[2]مع أن العبيد المحررين في روما كانوا يمنحون حق المواطنة، كان ينكر عليهم بعض الحقوق مثل احتلال مناصب عامة ودخول الجيش. كذلك فإن حقهم في التصويت كان محدداً. انظر: J. Heinrichs, 'Freedmen (Rome)', in Cancik and Schneider, eds., *Brill's New Pauly*.

[3]W. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamische–fränkischen Staatsverträgen*, Hanover 1925, repr. Osnabrück 1975 , pp. 88–91; Tyan, *Institutions*, p. 426

[4]المصطلحان الأخيران هذانِ يستعملان أحياناً بشكل متداخل، مع أن *مولى* في الإسلام تطلق عادة على الأفراد من غير العربْ الذين كانوا يرتبطون بالعرب عند اعتناقهم الإسلام، وغالباً ما يعدون أدنى مرتبة من حنيف. Landau-Tasseron, 'Alliances in Islam', pp. 24–5.

[5]Westbrook, *History*, p. 38؛ انظر حالة إبراهيم، سفر التكوين ٢٠، الذي عند شرائه مغارة المكفيلاه من أجل دفن سارة، طلب منه أن يحصل على إذن خاص من القادة الحثيين المحليين؛ وهناك حالة أخرى هي تقديم ملك أوغاريت منحة خاصة لأحد المصريين على شكل أرض.

[6]Ibid.

[7]Ibid., p. 42 .

[8]انظر: Cancik and Schneider, eds., *Brill's New Pauly*, vol. VIII, Leiden and Boston 2002, cols. 810–14

ممنوعين أيضاً من احتلال وظائف رسمية، أو إلقاء خطب عامّة أو المشاركة في المسابقات المختلفة. وكان عليهم دفع ضريبة خاصة والخدمة في الجيش hoplitess] المواطن-الجندي في مدن الدول اليونانية القديمة، والذي يكون سلاحه الرمح والترس أساساً]، ولكن كان محظوراً عليهم أن يخدموا في سلاح الفرسان، الذي غالباً ما كان يشارك في المناسبات الحربية المهمة كالمهرجانات والمواكب، إضافة إلى الألعاب الرياضية.[1]

على نحو مشابه، كان يحظر على المقيمين الأجانب في العالم الروماني الزواج من مواطنين رومان حتى أيام أغسطس (كونوبيوم*conubium*) [زواج روماني متميّز عن التسرّي]، ويحظر عملهم احتلال مناصب عامة، والعمل كساسيردوتيس *sacerdotes* [كهنة] أو في مجلس الشيوخ. وكانت تتم مقاضاتهم وفقاً لشريعة الأمم (*ius gentium*) ، والتي تخص كلاً من المواطنين وغير المواطنين، وكانت تعتبر *ius natural* [قانون مشترك لكل الكائنات]، ومنذ نهاية القرن الثالث قبل الميلاد كان للأجانب الباريتور praetor [لقب روماني كان يطلق على قائد في الجيش أو على قاض] الخاص بهم [2](*praetor peregrinus*)[القاضي الذي يحكم في

---

[1] Phillipson, *Law and Custom*, vol. I, pp. 165–76; Cancik and Schneider, eds., *Brill's New Pauly*, vol. VIII, cols. 810–14 :انظر ؛M. Clerc, *Les métèques athéniens: étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris1893; repr. 1979 ; D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977 ; P. Gautier, 'Métèques, périèques et paroiki: bilans et points d'interrogations', in R. Lonis, ed., *L'étranger dans le monde grec: Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes Nancy*, Mai 1987, Nancy 1988 , pp. 23–46; M. I. Finley, 'Between Slavery and Freedom', *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), pp. 233–49.

[2] انظر: Phillipson, *Law and Custom*, pp. 177, 210–34; B. Nicholas, 'Ius Gentium', p. 790 and T. C. Brennan, 'Praetor', p. 1240, in N. G. L.

قضايا الأجانب]. مع ذلك، *فالكونستيتوتيو* أنتونيانا *ConstitutioAntoniana* [الدستور الأنطوني]، الذي أعلنه كركلا عام ٢١١ للميلاد، أضفى المواطنية على كل سكان الإمبراطورية، وهكذا ألغيت كل الفوارق والقيود التي كانت موجودة سابقاً.

تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنه في حين كان هناك العديد من اللوائح والقيود المفروضة عموماً على الأجانب الأفراد في الشرق الأدنى القديم، فإن مجموعات من الخلفية العرقية والثقافية نفسها ، أو التي تعمل في المهنة نفسها ، كانت تمنح وضعية مختلفة، أو على الأقل حقوقاً خاصة. وقد تم منح المستعمرات التجارية الآشورية القديمة في الأناضول وضعية المناطق خارج الأراضي.[١] في العالمين اليوناني-الروماني والهلنستي كانت هنالك حالات لمجموعات من الأجانب المقيمين، وخاصة العاملين في التجارة الدولية، الذين سمح بامتلاك محاكمهم الخاصة، وبحل المسائل القانونية وفقاً لقوانينهم وأعرافهم الخاصة، بإشراف فقهي من قضاة أجانب.[٢] إضافة إلى ذلك، كما ذكرنا أعلاه، شملت اتفاقيات الاستسلام في العالم القديم في كثير من الأحيان بنداً يسمح للمغزوين بالعيش وفقا لعادات أجدادهم (*kata patrious nomous*)، واستمرارهم في العيش إلى حد كبير كما كان من قبل، في ظل هيمنة الحكّام الجدد .[٣]

Hammond and H. H. Scullard, eds., *Oxford Classical Dictionary*, 3rd edn, .Oxford 1996

[١] Westbrook, *History*, p. 38.

[٢] انظر: Phillipson, *Law and Custom*, pp. 193–209; R. S. Bagnall and P. Derow, Greek Historical Documents: *The Hellenistic Period*, Ann Arbor .1981 ,p. 84

[٣] انظر الفصل الأول؛ حالة فاروس حين غزاها الرومان: أعطي أهل فاروس مدينتهم *polis*، عادات أسلافهم (patrioi nomoi)، وأرضهم. انظر: Eckstein, 'Pharos', p. 398.

وضع الأقليات في الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية:

إن وضع مجموعات الأقليات في ظل الحكمين الروماني-البيزنطي والساساني له علاقة خاصة بالمسألة التي نناقشها هنا.

اليهود في المجتمع البيزنطي:

إن أكثر الجماعات قدماً وتميزاً من بين الأقليات التي كانت تعيش تحت الحكم الروماني-البيزنطي، التي نعرف عنها أشياء كثيرة نسبياً، هي الجماعة اليهودية.

شكّل مبدأ حق الجماعة في العيش وفقاً لعادات الأجداد أساس الحكم الذاتي للجماعات اليهودية في العالم الهليني.[1] وسلطة العرف القديم في التقليد الروماني (*mos maiorum, ex consuetudine, vetus mos et consuetude*)[2] *أعراف أسلافنا، بقوة العادة، الأعراف والعادات القديمة*) كانت، بدورها، المبدأ الذي استرشدت به الإمبراطورية الرومانية في ما يتعلق بالجاليات اليهودية حين استمرت في الحفاظ على الحقوق التي أعطيت لهم بداية منذ عام ٦٣ قبل الميلاد بعد غزو الرومان سوريا وفلسطين.

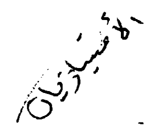
---

[1] يذكر يوسيفوس أن اليهود في مصر عاشوا وفق عادات أسلافهم في مصر، وكان لهم الإتنارخ الخاص بهم، الذي كانت له سلطة كاملة على الطائفة: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974 , vol. I: *From Herodotus to Plutarch*, p. 278, clauses 116–17. وحين استولى أنطيوخوس الثالث على القدس أخذ على عاتقه، كما يقول يوسيفوس، أن يسمح لليهود بأن يعيشوا وفق عادات أسلافهم - *kata tous patriousnomous* انظر: Josephus, *Antiq. Iud.*, 12.142 .

[2] A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit and Jerusalem 1987 , pp. 64–5

على هذا الأساس، أعطيت الجاليات اليهودية تحت الحكم الروماني حكماً ذاتياً واسع النطاق. وشمل هذا الاستقلالية القضائية برئاسة البطريرك؛ والحق في جمع الضرائب؛ والحق في طرد أعضاء من الجماعة؛ والإعفاء من المهام التي تنطوي على تدنيس السبت والأعياد؛ والامتياز الخاص بختان أبنائهم (الفعل الذي كان محظوراً عموماً في جميع أنحاء الإمبراطورية، حيث اعتبر نوعاً من التشويه)؛ وغير ذلك.[1] والواقع، أن هذا الحكم الذاتي كان يضفي على اليهود أحياناً من الامتيازات والإعفاءات ما يجعلهم مفضلين على غيرهم من مواطني الإمبراطورية.[2]

أضاف القانون البيزنطي، الذي يمثل الإمبراطورية الرومانية المسيحية، بعداً جديداً. فعلى الرغم من أن اليهودية بقيت وفق تسمية ترتليانوس ديانة مسموحة *religio licit*،[3] [ديانة شرعية] فقد أضيف تدريجياً قوانين جديدة، تهدف إلى تقييد الحكم الذاتي وحقوق الطائفة اليهودية، وفصلها عن المجتمع المسيحي. وهكذا، في عدد متزايد من المسائل، كان ثمة تمييز بالقانون ضد اليهود، السامريون والوثنيون، الوثنيين، وما يسمى "بالهراطقة"، وذلك بسبب هويتهم الدينية:



---

[1] Ibid., pp. 67–9.

[2] انظر: السابق، ص ٦٧، على سبيل المثال، الذي يلفت النظر إلى أن " الطاقة السياسية لليهود في المجال البلدي تطورت في ثلاثة مراحل: التسامح الجمعي في بداية القرن الرابع؛ المساواة بين مكانتهم ومكانة باقي السكان في القرنين الرابع والخامس؛ والتمييز الشرعي من بداية القرن السادس ".

[3] وجود هذه الوضعية الرسمية الممنوحة لليهود هو محط سجال بين الباحثين. انظر: T. Rajak, 'Was There a Roman Charter for the Jews?', *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), pp. 107–23; L. V. Rutgers, 'Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century CE,' *Classical Antiquity*, 13 (1994), pp. 56–74

١ - الزواج بين المسيحيين واليهود كان محظوراً تماماً.[1] وهذا بوضوح ناشئ على أسس دينية، وكان يقوم على المحظورات القانونية.[2] وهكذا، ففي حين أن الحظر القديم على التزاوج بين المواطنين والأجانب[3] كان بلا شك قد تآكل بالفعل (غني عن الذكر، أنه في ذلك الوقت، كان جميع سكان الأقاليم يعتبرون مواطني الإمبراطورية)، فقد أخذ مكانه الآن حظر الزواج بين الأديان المختلفة.[4]

٢ - عام ٤١٥، صدر قانون يحظر بناء المعابد اليهودية الجديدة، ويأمر بتدمير تلك المهجورة، ومن ثمَّ منع توسع الوجود اليهودي.[5] وكان على المعابد اليهودية الموجودة أن تبقى على وضعها الآني.[6] لكنه سمح بإجراء إصلاحات لمنع " الخراب الفوري ".[7]

---

[1] Linder, *Jews*, p. 178.

[2] Ibid., p. 86, no. 18, pp. 178–82

[3] القانون كما ينقله أولبيان، 5, 3–5 ، يقول: " 'Conubium est uxoris iure ducendae facultas. Conubium habent cives Romani cum civibus Romanis: cum Latinis autem et peregrinis ita, si concessum sit. Cum servis nullum est conubium " [كونوبيوم هي الأهلية الشرعية للزواج من امرأة. المواطنون الرومان لديهم كونوبيوم للزواج من بعضهم بعضاً، لكن فقط بترخيص خاص، من أجل الزواج من اللاتين والغرباء الآخرين. لا كونوبيوم للزواج من العبيد]؛ انظر: G. Schiemann, 'Conubium', in Cancik and Schneider, eds., *Brill's New Pauly*, Antiquity vols.

[4]) أصدر فالنتيان (حكم ٣٦٤ – ٣٧٥) مرسوماً حظر بموجبه الزواج بين أهالي الأقاليم "والبرابرة" الوثنيين. وهذا تطبيق لكونوبيوم وليس شرعاً على أساس ديني.

[5] Linder, *Jews*, pp. 269, 297, 400–1

[6] Ibid., p. 288

[7] Ibid., pp. 327 (text), 330 (trans.).

٣ – تملّكُ اليهود العبيد المسيحيين، والعبيد من غير اليهود، والعبيد الذين اعتنقوا المسيحية، محظور، وقد أُمر بعتقهم تحت طائلة العقاب.[1]

٤ – عام ٤١٥ تم تقييد سلطة البطريرك اليهودي: كان محظوراً عليه العمل كقاض في القضايا القانونية بين اليهود والمسيحيين، والسماح له بالحكم فقط في القضايا المدنية.[2]

٥ – صدر حظر شامل على اعتناق اليهودية، في ظل عقوبات شديدة.[3] علاوة على ذلك، كان اليهود قد حُذِّروا من محاولة ثني إخوانهم في الدين من اعتناق المسيحية.[4]

٦ – حظر على اليهود أن يشغلوا مناصب عامة، بل حتى مهنة المحاماة، على الرغم من أن هذه المحظورات على ما يبدو لم تنفذ على نحو فاعل.[5]

---

(1)Ibid., pp. 84–5
(2)Ibid., p. 77
(3)Ibid., pp. 269, 325, 327, 330, 332, 333
(4)Ibid., pp. 124–7, 138–42

(٥) أصدر جوستنيان في تموز ٥٢٧ قانوناً يتعلّق باليهود، الهراطقة، والسامريين، يتضمن الآتي:
نأمر، إذن أن لا يشارك أحد من المذكورين آنفاً في أي تشريف مهما كان، ولا أن يضع زناراً رسميا (zone)، لا مدني ولا عسكري، ولا ينتمي إلى أي منصب ... نحن نأمر بالفعل كل أولئك الذين هم هراطقة، وقبل كل شيء الوثنيون، اليهود، السامريون ... إذا هم شاركوا في أيٍّ مما ذُكر أنه يمنح الشرف، وهو منقوش في قائمة المحامين، أو يحتلوا وظيفة أو يلبسوا زناراً رسمياً، فلا بد أن يستبعدوا على الفور من المشاركة في هذه الأمور. لأننا نريد لكل المذكورين آنفاً أن يطهّروا من التداعي مع هذه الأمور من الآن وإلى الأبد، ليس فقط في هذه المدينة المجيدة، بل عملياً في كل إقليم وكل مكان. لا شيء جديد مطلقاً في هذا، لأن وثائق-الحزام الإلهية المعطاة لمعظم الموظفين تتضمن على الأقل النص بأن يكون المتلقي أرثوذكسياً. وهذا الأمر ليس كما يظهر من عندنا، فنحن أعدنا تجديده ولم نهمل كما كان يحصل من قبل، حين كان بعضهم يتجاهله، ونادراً ما استمر إلا في الوثائق فحسب.
انظر: Linder, *Jews*, pp. 75–6. من أجل الأحزمة الرسمية، انظر الصفحات الآتية.

٧ - حظر على غير المسيحيين الإدلاء بالشهادة ضد المسيحيين ما لم تطلب منه الدولة ذلك.(١)

٨ - لم يكن بإمكان اليهود أن يحرموا أولادهم من الميراث إذا كانوا قد اعتنقوا المسيحية.(٢) وكان الأقارب المسيحيون في الواقع يعطون الأسبقية على غير المسيحيين.(٣)

٩ - حُذّر اليهود من ازدراء المسيحية وعبادتها.(٤)

وهكذا يمكن القول إنَّ التعامل مع اليهود، والسامريين، وغيرهم من غير المسيحيين، في مناطق بعينها كان على أساس أنهم مواطنون من الدرجة الثانية، وكان وضعهم مماثلاً في العديد من الجوانب للوضع الذي أسبغ سابقا على الأجانب المقيمين (على سبيل المثال حظر الزواج المختلط، والقيود المتعلقة بحيازة ممتلكات، واحتلال مناصب ووظائف عامة، وتملّك العبيد). مع ذلك، حافظ الأباطرة المسيحيون بالتزام واضح لحماية الجالية اليهودية، وكان للمجتمع اليهودي الحق في العيش وفقا للقوانين والعادات القديمة الخاصة به. وحتى العام ٤٢٥ كان للجالية بطريركها الخاص، الذي كان يحمل اللقب التكريمي "Illustris" [المـمجد] وكان محمياً بالقانون من الشتائم والتهديدات.(٥) لا يوجد دليل مباشر على أن السلطات البيزنطية لها أي أثر في إلغاء هذا هذا المنصب. وبعد أن توقفت البطريركية، واصلت المؤسسات اليهودية العمل

---

(1) Linder, *Jews*, pp. 66, 78, 371-5, 393-5.
(2) Ibid., pp. 313–19, 368–9
(3) Fattal, *Le statut*, pp. 138–9; Justinian, Nov. 115: : انظر : *IustinianiNovellae*, ed. Z. A. Lingenthal, Leipzig 1881, part II, no. CXXXVI, chap. 3, para. 14
(4) Linder, *Jews*, pp. 237, 284–5
(5) Ibid., pp. 196–7

كالسابق[1]. فاليهود والمعابد اليهودية، التي كانوا يرزحون تحت ضغط تهديد متزايد، كانوا محميين بالقانون من أي أذى أو ضرر.[2] فلم يكن اليهود يضطرون للحضور في المحكمة يوم السبت، بسبب *vetusmos* و *consuetude* [العادات القديمة والأعراف] .[3] اعتناق اليهود للمسيحية، والذي كان يُشجع عليه عموماً، كان محظوراً إذا ما تم بسبب ديون أو غير ذلك من العقوبات التي تقررها المحاكم اليهودية.[4] وكان يحظر على الغرباء تحديد أسعار البضائع اليهودية.[5]

هل كانت هذه الحماية نتيجة لحقيقة أن اليهود كانوا ما يزالون مواطنين في الإمبراطورية، أم أن مكانتهم المتدنية، المماثلة لمكانة الأجانب المقيمين، أوجبت الآن على السلطان حمايتهم؟[6] قد يكون الأمر نتيجة لشيء قليل من الحالتين على حد سواء. فالقانون المتعلق بحماية الكنس من التخريب يقول صراحة " لا يجب تدمير أحدها لأنه يهودي" حتى إذا كان شخص ما متورطاً في جرائمه، فقوة المحاكم وحماية القانون العام (*vigor iurisque publici tutela*) [سيفرضان القانون والإشراف العامين] يبدو أنهما قد أسسا بيننا لهذا السبب بالذات، أنه ما من أحد لديه السلطة لأن يسمح لنفسه بالانتقام ".[7]

[1] انظر: ibid., pp. 320–2؛ من أجل توقف البطريركية، انظر: H. Shapira, 'The Deposition of Rabban Gamaliel: Between History and Legend', Zion, 64 (1999), pp. 5–38 (Hebrew)، مع بيبلوغرافيا شاملة.

[2] Linder, Jews, pp. 189–90, 197–8, 264

[3] Ibid., p. 26

[4] Ibid., pp. 199–200

[5] Ibid., pp. 194–5

[6] عن قيود الحقوق المدنية لليهود وتدهور مكانتهم بوصفهم مواطنين في الإمبراطورية؛ انظر: ibid., pp. 65–6

[7] Ibid., pp. 284–5, no. 46.

من الواضح أنه في ظل الحكم البيزنطي كان جزء من الجالية اليهودية قد تحول من التميّز إلى الضرر، فأعضاؤها أصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية. مع ذلك، يمكن التكهن من القوانين نفسها أن اليهود ظلوا يشغلون وظائف عامة وكانوا يمتهنون المحاماة حتى وقت متأخر كأيام جوستنيان، وربما بعده، فحافظوا على وضعهم المجتمعي السابق.(١)

غير الزرادشتيين في المجتمع الساساني:

كانت فارس الساسانية مثل المجتمع البيزنطي، إمبراطورية لها دين رسمي معلن. وقد تم تقسيم المجتمع إلى زرادشتيين وغير زرادشتيين. إضافة إلى ذلك، يتم تقديم المجتمع المثالي في الأدب الساساني ، في المصادر المتأخرة التي تحتفظ بمواد من الفترة الساسانية ، بوصفه مجتمعاً قائماً على أساس طبقي صارم. وتصور هذه المصادر متكيفة مع مفهوم أفستي قديم مجتمعاً ينتمي مواطنوه إلى أربع طبقات مختلفة: (أ) الكهنة. (ب) المحاربين. (ج) الكتبة. و (د) الفلاحين، والحرفيين، والتجار. وكانت عضوية الطبقة بالوراثة.(٢) وكما هي الحال في مجتمعات الشرق الأدنى في العصور القديمة، فإن غير المواطنين - الأجانب المقيمين، الزوار المؤقتين، المنفيين من الطائفة، والأطفال غير الشرعيين، والعبيد - كانوا محرومين من أية حقوق مدنية.(٣)

---

(١) انظر: ibid., pp. 357–8 (text), 360–1 (trans.)

(٢) حول نظام الطبقات الإيراني؛ انظر الصفحات الآتية.

(3) Perikhanian, 'Iranian Society', pp. 634–5

ماذا كان حال غير الزرادشتيين في ظل الحكم الساساني؟ لا نمتلك معلومات عن ذلك، لأن من الواضح أن الساسانيين، بخلاف الرومان، لم يجمعوا مدونات تشريعية؛ أو إذا كانوا قد جمعوا، لم يصلنا شيء منها.[1]

مع ذلك، هنالك كتاب-قانون ساساني واحد، هو *كتاب الألف حكم*، الذي يوفر لنا بعض المعلومات. وعلى وفق هذا الكتاب، فإن أي زرادشتي يترك دينه ينبذ من أسرته ومجتمعه، ويخسر كل ما عنده من امتيازات الأسرة والمجتمع. وعلى الرغم من بروز دين الدولة في الإمبراطورية الساسانية، فهو لا يفقد، مع ذلك، حقوقه الأساسية: كان سيبقى عضواً في المجتمع المدني،[2] وتظل الالتزامات التعاقدية وكذلك الممتلكات الشخصية سارية المفعول بعد تغييره دينه.[3] بالإضافة إلى ذلك، لم يكن يسمح لغير الزرادشتي بامتلاك رقيق الزرادشتي، أما العبد غير الزرادشتي الذي يعتنق الديانة الزرادشتية فيجب أن يعتق، كما حصل مع العبد الذي اعتنق المسيحية في الإمبراطورية البيزنطية.[4] مع ذلك، ووفقاً للقانون الساساني، كان على العبد تعويض

[1] من أجل ترجمة انكليزية؛ انظر: A. Perikhanian, *The Book of a Thousand Judgments*, New York 1980 ; M. Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān i hazār Dātistān* (Teil II), Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLV, 1 Wiesbaden 1981 ; M. Macuch, ' *Mādayān ī hazār dādestān* (Book of a Thousand Judgments), Pahlavi Law-Book from the Late Sasanian Period (First Half of the Seventh Century)', in *Encyclopedia Iranica*, online.

[2] وثائق إيرانية من العصور الوسطى تستعمل بالتناوب المصطلحات آزات، حناف (حرفياً، " قريب عصبة ")؛ أديهيك (حرفياً، " زميل، ابن بلد ")؛ ومرت-ي-شهر (" مواطن "). انظر: Perikhanian, 'Iranian Society', pp. 634–5، والبيبلوغرافيا الإضافية هناك.

[3] Perikhanian, 'Iranian Society', pp. 634–5.

[4] Linder, *Jews*, nos. 11, 44, 59, and esp. 61؛ من أجل ملخص للشرع الروماني في هذه المسألة؛ انظر ص ص ٨٢-٨٥.

سيده على الخسائر الاقتصادية المتضمنة.[1] وإذا بيع زرادشتي في العبودية إلى غير زرادشتي، تعدُّ الصفقة سرقة، وهي وصمة بحق الاثنين على حد سواء،والمشتري لا يعوض.[2]

يسمح القانون الزرادشتي خلافاً للقانون في بيزنطة، بالزواج من غير الزرادشتي، لكنه لا يعد الأطفال جزءاً من سلالة العائلة ومن ثمَّ لا يعدّون ورثةً لوالدهم. لكنهم يعفون أيضاً بسبب هذا من التزامات الأسرة وديونها. ينطبق الشيء نفسه على الولد الذي تحول من الزرادشتية إلى دين آخر.

وبقدر ما استطعنا تحديده، وبصرف النظر عن قضايا الزواج وتملّك الرقيق، لا يبدو أنَّ هناك سياسة ثابتة فيما يتعلق بالطوائف غير الزرادشتية التي تعيش تحت الحكم الساساني. ويبدو أن كلاً من اليهود والمسيحيين كان وضعهم في مدٌ وجزر، متوقفين على السياسة والمنظور الخاصين بالملك الذي كان في سدة الحكم. اضُطهد اليهود والمسيحيون في فترات مختلفة؛[3] وتميّز بشكل خاص اضطهاد يزدجرد الثاني (حكم ٤٣٨-٤٥٧)، الذي اضطهد المسيحيين واليهود، ومنع اليهود من مراعاة السبت.[4]

---

[1] انظر: Perikhanian, *Judgments*, pp. 28–9, clause 1, 10–13.

[2] Ibid., pp. 28–9, clause 1, 13–15, 1, 16–17.

[3] من أجل حالة المسيحيين في ظل الحكم الساساني؛ انظر: J. R. Russel, 'Christianity in Pre-Islamic Persia: Literary Sources', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 524–6; A. Christensen, *L'Iran sous les Sasanids*, Osnabrück 1971 , pp. 263–99.

[4] J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. V: Later Sasanian Times, Leiden 1970 , pp. 1–112, esp. 69–72; G. Widengren, 'The Status of the Jews in the Sasanian Empire', *Iranica Antiqua*, 1 (1961), pp. 117–62, at pp. 141–3: من أجل الطائفة اليهودية في بابل، انظر؛ Y. Elman, 'Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accomodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition', in Charlotte E. Fonrobert and Martin S. Jaffee, eds., *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*,

وعلى الرغم من أن كسرى أنوشروان كان أكثر تسامحاً، فقد فرض ضريبة خاصة على المسيحيين واليهود.[1]

من ناحية أخرى، تبنى كل من شاهبور الثالث، وبهرام الرابع، وقبل الجميع يزدجرد الأول (حكم ٣٩٩ – ٤٢١) سياسة إيجابية حيال غير الزرادشتيين، لأسباب سياسية في معظم الأحيان.[2] ويزدجرد، الذي كان قد وقع معاهدة مع الإمبراطور البيزنطي، ثيودوسيوس الأول، سمح بموجبها بإعادة بناء الكنائس المدمرة، وإطلاق سراح السجناء المسيحيين، وأقرت فعلياً بصحة قرارات المجمع الكنسي الذي عقد في المدائن عام ٤١٠. دعي الأساقفة للاجتماع في الميناء الملكي حيث وعدوا بحرية العبادة، والحق ببناء الكنائس، وضمان سلطة الكاثوليكوس على الطائفة.[3] قُدِّمت التزامات مماثلة في ملحق للمعاهدة البيزنطية- الفارسية لعام ٥٦١، التي أوردها ميناندر بروتكتور، فيما يتعلق بحقوق المسيحيين النسطوريين الذين يعيشون في ظل الحكم الفارسي.[4]

كان التناقض سيد الموقف إلى درجة أنه في أوقات أخرى كان يمكن لغير الزرادشتيين أن يكونوا جزءاً من الطبقات العليا، وأمكن لهم أن يمنحوا مرتبة الشرف

Cambridge 2007 , pp. 165–97; I. M. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History*, Jerusalem 1990 ; M. Beer, *The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sasanian Periods*, Jerusalem 1970 ; M. Beer, *The Babylonian Amoraim: Aspects of Economic Life*, Ramat Gan 1982

[1] Widengren, 'Jews', p. 158؛ هذا ما حاوله أيضاً شابور الثاني. انظر: Christensen, *L'Iran*, p. 267

[2] Neusner, *History*, pp. 1–34; Christensen, *L'Iran*, pp. 268–73

[3] Neusner, *History*, pp. 7–8; Christensen, *L'Iran*, pp. 270–1

[4] انظر الفصل الأول.

الخاصة. وهكذا، فقد تزوج يزدجرد من شوشيندوشت Shoshinduxt ، ابنة رئيس جالوت اليهود (*ريشغالوتا*)، وواحد من رؤساء الجالوت الذي تلقى من أحد الملوك كمر، أي حزام، كدليل على التميز الرفيع، والذي يشير عادة إلى علاقة معاهدة-تابع.[1] عمل كل من اليهود والمسيحيين كُتاباً ومسؤولين في الحكومة الساسانية. وكان هناك مسيحيون من الذين خدموا في المناصب العليا في الجيش الساساني، حاملين ألقاباً مثل *أسباروموزبان*. وكان هؤلاء في الواقع أفراداً من طبقة النبلاء المحليين الذين اعتنقوا المسيحية. وقد سبّب هذا مشكلة كبيرة للحكام الساسانيين، الذين حاولوا إقناعهم بالعودة إلى الزرادشتية مراراً وتكراراً. وكانت المشكلة حادة على نحو خاص فيما يتعلق بأرمينيا، حيث أصبح جزء معتبر من السكان مسيحيين[2].

بشكل عام، لا يبدو أنَّ هنالك كثيراً من الأحكام المبنية على أساس من الهوية الدينية. وكما ذكر فيدنغرين، " من المستحيل فهم وضعية الأقليات الدينية إذا كنا لم نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنه لم يكن موجوداً مبدأ تشريعي واضح ينظّم وضعيتهم غير القانون الديني "، الذي من شأنه أن يؤدّي إلى قتل غير الزرادشتيين جميعهم[3].

خلاصة القول، هي أنَّ سلسلةً من القوانين ظهرت في الإمبراطورية البيزنطية مقيدةً غير المسيحيين في أعقاب تنصير الإمبراطورية. تضاعفت هذه القوانين وتغيرت مع انتشار المسيحية في جميع أنحاء الإمبراطورية وترسيخ مكانتها بوصفها الديانة

---

(1) Widengren, '*Jews*', pp. 140–1; Christensen, *L'Iran*, p. 110; Neusner, *History*, pp. 43–4؛ حول مكانة رئيس الجالوت، انظر: G. Herman, 'The Sasanian Exilarchate in Babylon', Ph.D. thesis, the Hebrew University, Jerusalem 2005 (Hebrew), chaps. 5, 6, pp. 241–66, forthcoming in English: *A Prince without a Kingdom*, Texts and Studies in Ancient Judaism, Tübingen ؛ كم أجل مكانة الكاثوليكوس النسطوري، انظر الفصل السابع.

(2) Widengren, 'Jews', p. 155; *Christensen, L'Iran*, p. 270–1, 284–9

(3) Widengren, '*Jews*', p. 156

الحصرية للإمبراطورية. مع ذلك، فإن القوانين المذكورة إنما كانت تنظّم مسائل وكانت تتخلل القوانين الأخرى. ولم تعرف في أية مرحلة وثيقة شاملة منفصلة تتضمّن مجموعة من اللوائح المتعلقة بغير المسيحيين تحديداً. وهذا ينطبق أكثر على حالة الساسانيين، حيث كانت قليلة القوانين المتعلقة بغير الزرادشتيين قليلة، بينما كانت السياسة الساسانية تجاههم واضحة، فغالباً ما تأرجحت بين التسامح والتعصب.

موازنة بين أشكال الإخضاع الإسلامية وما قبل الإسلامية :

السابقات البيزنطية والساسانية على الشرع الإسلامي فيما يخص غير المسلمين:

حين نستعرض أموال غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي، يمكننا أن نشير إلى العديد من القيود الكبيرة التي تتوافق مع القانون البيزنطي، وإلى حد ما حتى مع القانون الساساني، مع أن الأخير يختلف في بعض النواحي. وكما سنثبت للتو، فإنه لم يدمج في *شروط عمر* إلا بعض من هذه القيود المتوافقة، في حين صار الآخرون جزءاً من القانون الإسلامي والشريعة.

هناك تعليق منهجي يبدو أن هذا محله هو: في الوقت الذي تعود فيه معظم القوانين البيزنطية المتعلقة باليهود إلى المنظومة القانونية لثيودوسيان في النصف الأول من القرن الخامس، فقد أدرجت في وقت لاحق في منظومة جستنيان القانونية، كما تظهر أيضاً في الخلاصات، ومجموعات Novellae جستنيان [*Novellae Constitutiones* أو الدساتير الجديدة، واحدة من أربع وحدات تشكّل الدستور الروماني]، أو مجموعات القوانين، والقوانين الكنسية التي جُمعت في القرن السادس

كله وبداية القرن السابع.[1] علاوة على ذلك، ظلّت مدونة جستنيان على قيد الاستعمال في الشرق حتى النصف الثاني من القرن التاسع، عندما حلّ محلها قانون جديد، هو البازيليكا *Basilika* [مجموعة من القوانين اكتملت عام ٨٩٢ في القسطنطينية، بأمر من الإمبراطور ليون السادس الحكيم، من السلالة المقدونيّة].[2] لا بدّ أن نضيف إلى ذلك، أن البازيليكا كانت تقوم بدورها على أساس من الكوربوس يوريسسيفيليس *Corpus Iuris Civilis* [مجموعة القانون المدني هو الاسم المعاصر لأعمال أساسية في الفقه، صدرت بين الأعوام ٥٢٩ - ٥٣٤ بأمر من إمبراطور الشرق الروماني، جوستنيان الأول].[3] وكما برهن جوكيش، فالقانون البيزنطي كان معروفاً ومستعملاً في أرض الخلافة في نهاية القرن الثامن، وهكذا يمكن أن يكون قد أثَّرَ بصيرورة تعريف وضعية غير المسلمين في المجتمع المسلم التي كانت تحدث في ذلك الوقت.[4]

القضايا التالية في الشريعة الإسلامية حول غير المسلمين التي تتوافق مع القانون البيزنطي أو الزرادشتي أو مع كليهما:

١ - المفهوم العام الذي كان موجودا في كلا الإمبراطوريتين، من تقسيم للمواطنين وفقاً لهوياتهم الدينية إلى مسيحيين وغير مسيحيين وزرادشتيين وغير زرادشتيين - كان عقيدة أساسية في الحكم الإسلامي. وهذا يتعارض مع المفاهيم السابقة الأخرى، حيث كان التقسيم وفقاً للرباط القبلي أو مواطن مقابل مقيم أجنبي.

---

[1] انظر: Linder, *Jews*, pp. 31–2

[2] Ibid., pp. 46–7

[3] انظر: A. Schminck, 'Basilika', in Kazhdan et al., eds., *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, p. 265; A. Kazhdan, 'The Basilika as a Source', ibid., pp. 265–6

[4] انظر الفصل الثاني.

علاوة على ذلك، ميز الحكم البيزنطي بين اليهود، من جهة، والوثنيين والزنادقة، من جهة أخرى. وهكذا مُنِعَ الوثنيون من " الاحتفال بالأعياد أو القيام بأي عبادة ". " مذابحهم حيثما كانت " كان يجب " تدميرها، ومعابدهم " المكرّسة للاستخدام العام ".[1] وأنزل بسبعين وثنياً وهرطوقياً لمعتقداتهم وعباداتهم عقوبة كبيرة، هي مصادرة الممتلكات، والنفي.[2] هذا يتناسق تماماً مع المفهوم الإسلامي، الذي يفرق بين أهل الكتاب والمشركين. وتماماً كما عدَّ اليهود أتباع religio licita [ديانة شرعية] وسمح لهم أن يحتفظوا بكنسهم وعبادتهم، هكذا كان *أهل الكتاب*. فهذا لم يكن ينطبق على الوثنيين ولا على *المشركين*، الذين ظلوا يضطهدون حتى أسلموا. وهكذا يمكن القول إن المكانة الخاصة التي أعطيت *لأهل الكتاب* في الخلافة الإسلامية كانت مستوحاة بادئ ذي بدء من الوضعية السابقة لليهود في الإمبراطورية البيزنطية.

٢ - كما رأينا أعلاه، كان مصير البيع غير المسلمة على وفق ما رأينا سابقاً محور ناقشات ساخنة طوال القرن الثامن، وتراوحت الآراء من واجب حماية جميع البيع في الأماكن المغزوة من خلال اتفاقية إلى الادعاء بأنه يمكن - أو حتى يجب - تدميرها في أي مكان استوطنه المسلمون.[3] ويبدو أن هذا النقاش وصل في الواقع إلى نهايته[4] مع القبول *بشروطعمر*، التي تنص على" أن لا نحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديراً، ولا قلاّية ، ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا، ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وأن لا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار". أما القانون المتعلق بوضع المعابد اليهودية في *الشروط* فهو مطابق تقريباً للقانون

---

[1] Linder, *Jews*, p. 230–1

[2] Ibid., pp. 298–9

[3] انظر الفصل الثاني.

[4] رغم أن بعض الفقهاء واصلوا النقاش النظري، وفسّروا شروط عمر وفق احتياج أزمنتهم وآرائها. انظر: Fattal, *Lestatut*, pp. 174–8

البيزنطي المماثل. وفي كلتا الحالتين، فالبيع كان يجب أن تحمى. مع ذلك، يجب أن لا تبنى بيع جديدة، ولا يمكن إعادة بناء تلك المهجورة.[1] على الرغم من عدم ذكر أعمال الترميم صراحة في الشروط، فالنص يتضمن، كما كان القانون البيزنطي، السماح بها من أجل منع الخراب فوري، باستثناء تلك التي خربت بالفعل، أو التي يفترض أنها لم تعد مؤهلة.[2] إضافة إلى ذلك، فإن بعض نسخ *الشروط* تفيد أنَّ لم يكون مسموحاً به للمسيحيين التجمع في الكنائس التي كانت تقع وسط أحياء المسلمين (*ولا نقصد الاجتماع فيما كان منها في خطط المسلمين*)[3]، وكذلك إصلاح تلك الكنائس التي كانت في أحياء المسلمين (*ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين*)[4]. ويبدو أن هذا توسع في القانون الذي يمنع إعادة بناء الكنائس المهجورة. وفي الواقع، كانت الرسالة تتضمن أن الكنائس القائمة في المناطق التي أضحى معظم سكّانها من المسلمين كانت بحكم المهجورة .

٣ - يحظر القانون الإسلامي مثل القانون البيزنطي والزرادشتي على غير المسلمين امتلاك عبيد مسلمين. وهكذا فقد كان المسيحي مجبراً على بيع عبده المسلم،

---

[1] انظر سابقاً.

[2] لأن القانون البيزنطي يقول إنه " نحظر ... أن يُشاد أي كنيس في بناء جديد، وإعطاء الإذن بترميم القديمة التي توشك على الانهيار ". انظر: Linder, *Jews*, pp. 327, 329–30. وحقيقة أن هذه كانت بالفعل السياسة في أيام الإسلام الأولى تدعمها القصة المتعلّقة بأعمال الإصلاح التي قام بها توماس، بطريرك القدس، في بداية القرن التاسع، حين كان لا بد من إعادة بناء قبة كنيسة القبر المقدّس بعد انهيارها. والحوار بين توماس والسلطات المسلمة كانت حول ما إذا كان عليه إعادة بناء القبة على وفق قياساتها السابقة، أو كان عليه انتهاز الفرصة لتوسيعها، وهكذا فهي اليوم أكبر من قبة الصخرة. انظر: أوطاخيا، *تاريخ*، ص ص ٥٥-٥٦.

[3] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٧٤ أو ١٧٨؛ ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٦: ولا نجيء منها ما كان منها في خطط المسلمين.

[4] ابن قيّم الجوزيّة، *أحكام*، المجلّد الأول، ص ٦٥٩؛ الطرطوشي، *سراج*، ص ص ٣٥٢ - ٣٥٣؛ انظر الفصل الثاني.

أو عبده الذي اعتنق الإسلام، لأحد المسلمين.[1] وينص على أنه لا يسمح المسيحيين اقتناء عبيد استولى عليهم المسلمون (*ألا نتخذ من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين*)[2]. ويبدو من جديد أن هذا أحد أشكال التوسع، مشيراً إلى أنه لا يمكن في الواقع بيع سجين أخذه المسلمون لغير المسلمين. وبما أن الأسرى كانوا المصدر الرئيس للعبيد،[3] فهذا كان سيعني، نظرياً على الأقل، أنه سيكون من الصعب جداً على غير المسلم شراء الرقيق.

مع ذلك، فإن وثائق الغنيزا Geniza تشير إلى أن اليهود كانوا من كبار تجار الرقيق. فالتجار اليهود كانوا يشترون عبيدهم من أماكن بعيدة مثل السودان، والنوبة، والهند، وأوروبا (ناطقون باليونانية وكذلك " الفرنجة ") وغالباً ما كانوا يجعلونهم يعتنقون اليهودية، على الرغم من الحظر الإسلامي على اعتناق أي شخص لأي دين غير الإسلام[4].

٤ –تبنت السلطات الإسلامية أيضاً،[5] الحظر المفروض على شغل المناصب العامة، الذي فرضه القانون البيزنطي على كل غير المسيحيين. كما يعرب الأدب الإسلامي عبر العصور[6] عن المشاعر ذاتها بالضبط بشأن مسألة غير المؤمنين في

---

(1) انظر: الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ص ١٣٢، ١٨٨؛ الشيباني، *كتاب المبسوط*، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، كراتشي، بلا تاريخ، ص ٢١٣ (السرخسي، *كتاب المبسوط*، بيروت ١٩٩٤، المجلّد الثالث عشر، ص ١٣٠)؛ Fattal, *Lestatut*, p. 149، الذي يلحظ التشابه مع القانون البيزنطي؛ Friedmann, *Tolerance*, pp. 162–3.

(2) الطرطوشي، *سراج*، ص ٤٠١.

(3) انظر: R. Brunschvig, ''Abd', *EI2*, vol. I, pp. 24–40.

(4) انظر: Goitein, *MediterraneanSociety*, vol. I: Economic Foundations, Berkeley 1967, pp. 130–47.

(5) Fattal, *Lestatut*, pp. 236–40

(6) انظر الهامش ٦٤.

الوظائف العامة التي تنعكس في المحظورات البيزنطية والساسانية.[1] ومن المثير للاهتمام، أن القرآن يحذّر مراراً وتكراراً من النفاق ومن عدم الولاء للكافرين، وينصح بعدم اتخاذهم أولياء،[2] ثمة توافق عام في الآراء بشأن عدم قبول غير المؤمنين في الوظائف العامة، فعلى الرغم من هذا كله لم يذكر مثل هذا الحظر في *الشروط*.قد يكون مرد هذا حقيقة أنه بدلاً من أن تكون جزءاً من *الشروط*، وهي وثيقة يلزم بها غير المسلمين أنفسهم من أجل الحصول على وضعية " الشعب المحمي "، نجد هنا قانوناً كان بحاجة إلى أنْ يضعه الحكام على قيد التنفيذ، لأنَّ توظيف غير المسلمين كان الامتياز الحصري الخاصّ بهم.[3] وهذا الحظر فرضه الخليفة المتوكل (٨٤٦-٨٦١).[4]

٥ – القانونان البيزنطي والإسلامي على حد سواء يعاقبان على الردة بالموت، ويحكم بأن منع غير المؤمن من الانضمام إلى الدين الحق جريمة كبيرة.[5]

٦ – يبدو أن الموقف من الزواج المختلط ينحرف نوعاً ما عن كل من القانون البيزنطي والزرادشتي. فالقانون البيزنطي يحظر مثل هذه الزيجات بشكل لا لبس فيه، في حين يسمح القانون الزرادشتي بالزواج من امرأة غير الزرادشتية وإن كان ينكر على

---

[1] انظر: ابن زبر، " جزء "، ص ص ١٥١ – ١٥٢؛ طبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٠؛ ابن الجوزي، *المنتظم*، المجلّد الحادي عشر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣؛ ابن نقّاش، " فتوى "؛ أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة ١٩٦٤، المجلّد الثالث عشر، ص ص ٣٦٦ – ٣٦٨؛ انظر أيضاً القصة عن جابي الضرائب اليهودي عند حسن بن علي الطوسي (= نظام الملك)، *سيرة الملوك*، ترجمة هـ. دارك، لندن ١٩٧٨، ص ص ١٧٠ – ١٧٣.

[2] القرآن ٣:٢٨؛ ٣:١١٨؛ ٤:١١٥؛ ٤:١٤١؛ ٤:١٤٤؛ ٥:٥١؛ ٥:٥٧؛ ٩:٨؛ ٩:١٠؛ ٩:٢٣؛ ٦٠:١؛ ٦٠:١٣.

[3] يلاحظ فتّال أن هذا المبدأ اعتمد بلا شك على التشريع البيزنطي: *Lestatut*, p. 239.

[4] طبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٠؛ Kramer, *Decline*, p. 90.

[5] Friedmann, *Tolerance*, pp. 121–59؛ منذ وقت مبكر كالقرن الثامن اختلفت الآراء بين الفقهاء المسلمين حول الفسحة التي يمكن إعطاؤها للمرتد كي يتوب قبل إيقاع العقاب الكبير به. انظر: السابق ص ص ١٢٨-١٢٩.

الأطفال من هذا النسل مكانة الورثة. واعتماداً على الآية ٥: ٥ من القرآن، يسمح الإسلام بالزواج بين رجل مسلم وامرأة غير مسلمة من *أهل الكتاب*، في حين يمنع الزواج بين رجل غير مسلم وامرأة مسلمة (القرآن ٢: ٢٢١). ويفسّر بعض الفقهاء المسألة الأخيرة بأن هذا الزواج سيكون شكلا من أشكال استعباد المسلم لغير مسلم، إلا أنه من البديهي أنه في حين يتربى الأولاد في الحالة الأولى كمسلمين، فإنهم في الأخيرة يبقون ذميين، وهو وضع بطبيعة الحال غير مرغوب فيه.[1]

٧ – الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بوراثة غير المسلمين تشبه القانون البيزنطي في أن الذّميين لا يمكن أن يرثوا من المسلمين، كما لاحظ فتال،[2] وتشبه القانون الزرادشتي في أن المرأة غير المسلمة لا ترث من زوجها المسلم.[3]

٨ – الشرع الإسلامي، كالقانون البيزنطي، لا يعدٌّ شهادة غير المسلم على المسلم مقبولة.[4]

٩ – كما يحظر القانون البيزنطي (أعلاه) على اليهود الاستهزاء بيسوع والمسيحية وإهانتها،[5] تدين الشريعة الإسلامية التشهير (سب، شتم) بالإسلام والنبي.[6] وهذه المسألة ناقشها أبو عبيد[7] وكان أول من عالجها الشافعي، في وثيقته

---

[1] Fattal, *Le statut*, pp. 129–34; Friedmann, *Tolerance*, pp. 160–93, esp. 161–2

[2] Fattal, Le *statut*, pp. 138–9

[3] Ibid., pp. 137–44; Friedmann, *Tolerance*, pp. 35, 187

[4] Friedmann, *Tolerance*, p. 35

[5] Linder, *Jews*, pp. 237–8, 285

[6] Fattal, Le *statut*, pp.122 –4 ؛Friedmann, *Tolerance*, pp.149–52.

[7] أبو عبيد، *أموال*، تحرير عمارة، ص ٢٧١، مقطع ٤٨٤ (=*أموال*، ص ١٧٩، مقطع ٤٨٢).

البديلة، التي كان يجب أن يوقع عليها المسيحيون الذين ينشدون *الأمان*.[1] يبدو أن *الشروط* تربط هذا على نحو كبير بعدة بنود، تحظر إظهار الشرك، وبيع الخمر، وتربية الخنازير في الأحياء الإسلامية.[2]

من الناحية النظرية، يمكن لنا أن نفترض بالطبع أن بعض هذه التشابهات بين القانون البيزنطي والقانون الإسلامي بشأن الأقليات متضمن اجتماعياً في صلب هذه الحالة. مع ذلك، ففي الحالين التشابه لافت للنظر. الأولى - تقسيم المجتمع إلى مسلمين وغير مسلمين، وغير المسلمين أنفسهم يجري تقسيمهم إلى *مشركين وأهل كتاب* – تتساوق تماماً مع التمييز في المجتمع البيزنطي بين المسيحيين وغير المسيحيين؛ وغير المسيحيين أنفسهم مقسمون إلى يهود، من ناحية، ووثنيين وهراطقة، من ناحية أخرى. القضية الثانية نجدها في القانون المتعلق بالبيع، والتي توضح أنه في كلتا الحالتين يمكن للأبنية الموجودة أن تبقى، على أن لا تشاد أبنية جديدة، أما أعمال الترميم فلا يمكن السماح بها إلا في تلك الأبنية التي كانت ما تزال فاعلة. وإذا أردنا أن نضيف إلى هذين التراكمين من التشابهات القضايا الأخرى، بما في ذلك شغل الوظائف العامة، ومسألة العبيد، وتلك المتعلقة بالميراث، والتشهير، والزواج المختلط - جزئياً - ، يبدو لي أكثر من مرجح أن الشرع الإسلامي فيما يتعلق بالطوائف غير الإسلامية تأثر بالموقف من غير المسيحيين بشكل عام، واليهود على وجه الخصوص، في الإمبراطورية البيزنطية.

هذا يتطابق تماماً مع رأي باتريشيا كرونه في كتابها، *القانون الروماني، المحلي، والإسلامي* *Roman, Provincial and Islamic Law*، التي ترى أن المسلمين

---

[1] انظر: الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ١١٨؛ انظر أيضاً الفصل الثاني، حيث الاستشهاد بمرجع مسيحي يتفاخر بالإساءة إلى الإسلام على يد مسيحيين في القرنين الثامن والتاسع.
[2] انظر لاحقاً.

اعتمدوا القوانين التي كانت سائدة في مجتمعات الشرق الأدنى، بعد أن كيفوها مع احتياجاتهم. لم تؤخذ هذه القوانين بالضرورة مباشرة من المنظومة القانونية البيزنطية، بل سارت في أعقاب القوانين والأعراف المحلية والإقليمية السائدة، التي امتصت عناصر من القانون الروماني، واليهودي، والهلنستي، والساساني، الخ.[1] علاوة على ذلك، فإن أطروحةجوكيشبشأن تبني المسلمين للمنظومة القانونية الرومانية الفعلية عبر نسخها التالية مثل Digestsumma[2] مع نهاية القرن الثامن، يعزز الرأي القائل بأن المسلمين كانوا على دراية تامة بالقانون البيزنطي ولم يترددوا في اعتماده حين وجدوا أنه كاف لتلبية احتياجاتهم.

حين جاء الغزاة المسلمون، كانت مجتمعات الشرق البيزنطية تميز بوضوح بين أفرادها من المسيحيين وغير المسيحيين، فقد طبقت سلسلة من اللوائح والقيود التي كانت تمييزية بحق غير المسيحيين. وربما أن الغزاة عرفوا بهذه الأمور إما عبر نُسَخِ القانون اللاتينية أو اليونانية، أو من خلال الاحتكاك مع أعضاء المجتمعات المغزوة أيضاً.

(1) انظر: P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987 , pp. 1-17، التي تقدّم مسحاً شاملاً للآراء السابقة في المسألة؛ انظر أيضاً: P. C. Hennigen, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-Century AH Hanafi Legal Discourse*, Leiden 2004 . هنّغن يدعم الزعم القائل إن الشرع الإسلامي اعتمد على مجموعة من القوانين من مجتمعات شرق اوسطية مختلفة.

(2) انظر الفصل الثاني.

القواعد المتعلقة بغير المسلمين التي لا يمكن تقصّي أثرها في القانون البيزنطي أو الزرادشتي

رأينا سابقاً أن هنالك أوجه شبه بارزة بين القانون البيزنطي والقانون الإسلامي حول الموقف من أعضاء الجماعات الدينية المقبولة الأخرى.[1] في الجزء التالي أريد دراسة عدد كبير من القواعد الإسلامية المتعلقة بغير المسلمين التي ليس لها أوجه شبه واضحة في القانون البيزنطي أو الزرادشتي. وكما سيتضح لاحقاً، تظهر هذه القواعد في مصادر إسلامية مختلفة؛ لكن نظراً لبروز وثيقة *الشروط* في المجتمع الإسلامي، والمكانة الخاصة التي أضفيت على هذه البنود غير المسبوقة في الوثيقة نفسها، أعتقد أنه من الأفضل دراسة هذه المسألة على أساس من *الشروط*.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً صارخاً واحداً بين *الشروط* والقانون ما قبل الإسلامي المتعلق بالأقليات ما قبل الإسلام والذي يحتاج إلى إثبات. وهذه هي حقيقة أن المسلمين اختاروا وضع وثيقة خاصة تتولى تقديم اللوائح والقيود التي التزم بها غير المسلمين مقابل *الأمان* الخاص بهم. ليس ثمة شواهد على وجود وثائق تتعلق بوضع الأقليات أو الجماعات التابعة قبل مجيء الإسلام. وهكذا، على الرغم من أوجه الشبه التي نوقشت أعلاه، فإننا نواجه ما يبدو ظاهرة فريدة من نوعها.

كما لاحظنا آنفاً، تتضمن *شروط* عمر الكثير من البنود المتعلقة بالأقليات الدينية التي لا يمكن أن نجد أصولاً لها في القوانين البيزنطية أو الزرادشتية. وهكذا فنحن نواجه مسألة أصل هذه البنود والغرض منها.

---

[1] بعض من هذه القوانين، وإنْ لم تكن كلّها تظهر في *شروط* عمر. وهذه تتضمن القوانين المتعلقة بالكنائس والكنس (الفقرة ١)؛ القوانين المتعلقة باعتناق الإسلام (الفقرة ٤)؛ وجزء من القانون المتعلّق بامتلاك العبيد (الفقرة ١٣).

إن أصول بعض البنود أكثر سهولة في تفسيرها؛ وهكذا، فالبند الثاني، المتعلّق بحق المرور لجميع المسلمين، وواجب توفير الطعام والسكنى لهم لمدة ثلاثة أيام، والالتزام بعدم توفير المأوى للجواسيس أو لمن يتآمر على المسلمين، هو بوضوح من بقايا الاتفاقيات القديمة، كما سبق وأشار نوت.(1) إن واضعي *الشروط*، مثل أبي يوسف، استندوا في اتفاقية *الصلح* العامة على اتفاقيات الغزو الأولى، التي يستنبط منها كل من شكل اتفاقية استسلام والمواد التي كانت ما تزال مناسبة لاحتياجاتهم. بنود أخرى - البند التاسع، الذي يحظر بيع الخمر أو تربية الخنازير في جوار المسلمين؛(2) الفقرة الثالثة، حظر " تعليم القرآن لأولادنا "؛ أو الفقرة حول عرض الصلبان؛ أو تلك التي تتعلق *بالشرك*، التي لا تظهر في نسخة الطرطوشي(3) - هي على الأرجح تبن وتوسع في المحظورات البيزنطية على ازدراء الدين والعبادة المحليين،(4) لأنها تدابير طبيعية وبديهية كان الهدف منها حماية الدين الحاكم وتأكيد تفوقه.

ما يزال لدينا عدد مهم من الفقرات التي لا نجد لها أصلاً:

١ - البند الخامس: الالتزام بإظهار الاحترام للمسلمين ومنحهم الأولوية في الجلوس، وعدم زيارة المسلمين في منازلهم.(5)

---

(1) انظر: Noth, '*Abgrenzungsprobleme*.

(2) مسألة تربية الخنازير لا تظهر عند الطرطوشي، *سراج*، لكنها تظهر عند ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٦، وعند ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩.

(3) انظر نسخ: ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٩، وعند ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٥٩؛ ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد الثاني، ص ١٧٩.

(4) انظر الفقرة ٣٩.

(5) ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٧، وعند ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٦٠؛ ابن زبر، " جزء "، ص ١٣٧.

٢ – البند السادس: الاشتراط بعدم التشبه بالمسلمين في اللباس، وتصفيف الشعر، والكلام، أو *الكنى*. تُدرج هنا على نحو خاص *القلنسوة*، *العمامة*، لباس القدم، وفرق الشعر.[1]

٣ – البند السابع: الحظر على استعمال السروج، وتقلّد السيوف أو حمل السلاح.

٤ – البند الثامن: حظر حيازة أختام منقوش عليها باللغة العربية.

٥ – البند العاشر: شرط " جز الناصية [الشعر] في جبهة الرأس " – ربما قص الشعر قصيراً عند الجبهة، أي، صنع غرّة.

٦ – الفقرة الحادية عشر: الشرط بأن " نرتدي الثوب نفسه حيثما نكون وأن نربط *زناراً* حول خصورنا ".

٧ – الفقرة الثانية عشرة: الحظر على القيام بالمواكب الدينية، خاصة في أحد الشعانين وعيد الفصح (*ولا نخرج باعوثاً ولا شعانين*)، وعلى استخدام المصفقات بصوت عال، وعلى رفع الأصوات في الخدمات الكنسية بحضور المسلمين، أو أثناء الجنازات، أو إظهار أنوار في طرق المسلمين أو أسواقهم.

ما هي مصادر كل هذه المحظورات والمطالب التي يفرضها المسلمون على غير المسلمين وأهميتها؟ كما ذكر أعلاه، فإن معظم هذه الأمور قد تم تفسيرها بسهولة كنتاجات لمطلب *الغيار*، أو الحاجة إلى مظهر متميّز، استناداً إلى أمثولة *لا تشبّهوا*،[2]

---

[1] انظر نسخة أكثر تفصيلاً عند ابن عساكر، *تاريخ*، المجلد الثاني، ص ص ١٧٩ – ١٨٠.

[2] انظر: M. Kister, '"Do Not Assimilate Yourselves ..." *Lātashabbahū* ', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12 (1989), pp. 321–53؛ انظر لاحقاً.

المثل الأعلى الذي ظهر في المجتمع المسلم الوليد، والذي كان بغرض تمييز وتعريف الذات بشكل واضح مقابل الطوائف الدينية الراسخة الأخرى من يهود ومسيحيين ومشركين. حاول نوت الادعاء، أن كل هذه المطالب كانت في الواقع نتيجة لهذه الحاجة إلى التمايز.[1] مع ذلك، فقد اتفق جميع الباحثين على أن الوثيقة وضعت في نهاية الأمر وقوننت وقت تم بالفعل توطيد حكم الإسلام أيضاً. إذا كان تمييز مجتمع مسلم غير متشكل هو القضية فسوف يكون الأنسب تطبيق مثل هذه المحظورات والمتطلبات في المدة التي تلت الغزو! مع ذلك، ليس لدينا أي دليل على أن هذه المطالب فرضت في ذلك الوقت. وحتى بالاعتماد على الروايات الإسلامية نفسها، فهذه المطالب بلباس مميز لم تبدأ إلا في أيام عمر بن عبد العزيز.[2] إضافة إلى ذلك، المثل الأعلى *لا تشبّهوا* يطلب من المسلمين فعلاً – وليس من غير المسلمين – اتخاذ الإجراءات اللازمة لتمييز أنفسهم. ومن الأمثلة على ذلك المطالب بأن يلبس المسلمون على نحو مختلف، وأن يحيي بعضهم بعضاً بشكل مختلف، أو يمتنعوا عن تقبيل القبور، كما يفعل اليهود والمسيحيون.[3] يقول ابن قيّم الجوزية نفسه إنه حتى الغزو كان يطلب من المؤمنين فقط اعتماد بعض العادات المميزة، وأنه لم يكن ممكناً لعمر بن الخطّاب، الذي تعزا الوثيقة إليه، أن يأمر أهل *الكتاب* تمييز أنفسهم عن المسلمين إلا بعد الغزو.[4] مع ذلك، وكما لوحظ بالفعل، فهذا لم يحدث في الواقع بعد الفتح، بل، على ما يبدو، بعد ما يقرب من قرن فقط، كما هو مبين أعلاه (الفصل الثالث).

---

[1] انظر: Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 305–7; trans. Muelhaeusler, pp. 114–18

[2] انظر الفصل الثالث.

[3] Kister, '*Lā tashabbahū*', pp. 323–5

[4] Ibid., p. 349

إضافة إلى ذلك، فإن بعض هذه الفقرات لا يمكن تعريفها بأنها تعبير عن *لاتشبّهوا*. من الأمثلة على ذلك البند الخامس، وهو الأمر بالتزام إظهار الاحترام للمسلمين ومنحهم الأولوية في الجلوس، وحظر زيارة المسلمين في منازلهم؛ أو البند الثاني عشر، الذي يتضمن الحظر على القيام بالمواكب الدينية، وعلى استخدام المصفقات بصوت عال، وعلى رفع الصوت في الخدمات الكنسية أو بحضور المسلمين، وعلى رفع الصوت في الجنائز، وعلى إظهار الأضواء في طرق المسلمين أو أسواقهم.

قد يكون من الواجب أن ننظر إلى هذه البنود، المركزية بالنسبة *للشروط*، بوصفها التعبير عن تصور جديد طوّره المسلمون في القرن الثامن، بشأن مكانة غير المسلمين في مجتمع إسلامي. وكما ستثبت الآن، فجذور هذا التصور الجديد كانت مترسخة بعمق في الروح والأعراف الاجتماعية الإيرانية.[1] وأزعم هنا أن أحجار البناء التي استعملها المسلمون لإنشاء هذا النظام الاجتماعي الجديد جاءت بالفعل من تفكيك القديم. وهذا يعني، أن المسلمين تبنّوا روح ethosالأرستقراطية الساسانية بشأن البنية الاجتماعية ورموزها المتعلقة بالمكانة، واستخدموها من أجل الإفادة منها، من ثمَّ إثبات تفوقهم على غير المسلمين.[2] صار غير المسلمين، أو *الذّميون*، يعاملون

---

[1] العلاقة الحميمة بين الأيديولوجيتين الإجتماعيتين الساسانية والمسلمة كان قد أثبتها L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge 1997pp. 66–77؛ انظر أيضاً: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th–10th Centuries)*, London and New York 1998p. 29، حيث يزعم أن " السلالة العبّاسية، إضافة إلى كونها منحدرة من النبي ... فقد كانت خليفة سلالات الإمبراطوريات القديمة في العراق وإيران، من البابليين عبر الساسانيين، فهم خلفاؤهم الآنيون ".

[2] من أجل صيرورة أسلمة إيران الزرادشتية؛ انظر: J. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1977.

الآن كالطبقة الدنيا التي كانت في المجتمع الساساني، وبذلك أصبحوا طبقة دونية من أجانب مقيمين في النظام الاجتماعي الجديد الذي رُوِجَ. وقد سبّب هذا في استيلاء المسلمين على رموز المكانة الإيرانية القديمة، التي حظرت منذ ذلك الحين على غير المسلمين. وهكذا تحتاج وثيقة *الشروط* لأن ينظر إليها ضمن سياق شامل لهذا التصور الإسلامي الجديد لمنظومة اجتماعية كان يجري تشكلها، وليس مجرد مجموعة من القواعد المتعلقة بغير المسلمين والتي اخترعت من *العدم exnihilo* من قبل الحكام المسلمين في أعقاب الغزو.

قبل أن أمضي في البرهنة على هذا أود أن أدلي بتعليق منهجي: ليس هنالك شك في أن المسلمين تبنوا العديد من الأفكار، والمفاهيم، والعادات من كلا العالمين البيزنطي والساساني. في القسم الأول من هذا الفصل أشرت إلى الأنظمة والقوانين التي يبدو أنها نشأت في العالم البيزنطي. في معظم الصفحات الآتية سوف أشير إلى المفاهيم التي يبدو لي أنها قد تكون نشأت في ثقافة البلاط الإيراني وأعرافه الاجتماعية. مع ذلك، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن بعض هذه العادات والأعراف كانت سائدة في العالم البيزنطي أيضا. وهذا ليس مستغرباً، فقد كانت الممالك الهلنستية، منذ أيام فيليب المقدوني،[1] وأكثر من ذلك بكثير من حكم الإسكندر الأكبر، تعرف البلاط الفارسي، وتسعى في الواقع لمحاكاة العديد من ممارساته . تبنى الإسكندر مواداً من اللباس الملكي الفارسي - التاج، الحزام - استعمل العرش الذهبي، وتبنى طقوس البلاط الفارسي، بل حاول حتى إدخال البروسكينيسيس proskynesis (*السجود*)، وهو فعل قديم لتبجيل ملوك الفرس، بين مقدونييه والخاضعين لسلطته

(1) P. Cartledge, *Alexander the Great: The Hunt for a New Past*, Woodstock and New York 2004, p. 190.

من اليونانيين،[1] ومحاولة أثارت الكثير من الجدل في العالم اليوناني ورفضت بشدة.[2] وعلى الرغم من وجود خلاف حول ما إذا كان الإسكندر أعلن بأنه الملك العظيم (شاهنشاه Shahunshah)، ليس ثمة شك في أنه اعتمد كل من هذه المكونات كجزء من مملكته الأسيوية. وظلت مملكته، نصف اليونانية ونصف الشرقية، تسيطر على شرق البحر المتوسط للقرون الثلاثة بعد الإسكندر.[3] وتم تعزيز هذه العملية في وقت لاحق عبر التغييرات في الوضع الإمبراطوري وتبني أعراف المملكة الهلنستية التي أدخلها الإمبراطور دقليانوس والأباطرة الذين جاءوا بعده منذ نهاية القرن الثالث الميلادي فصاعداً، عندما تم التخلّص من كل المظاهر الخارجية المتبقية لأمثولة المدينة *civitas* [الجسم المجتمعي للمواطنين، المتحدين بالقانون] الرومانية.

صار اللباس بحلول القرن السادس فيما يتعلق بالبلاط الأرستقراطي البيزنطي من أزياء، وآداب، وملابس مطابقاً تماماً في الفخامة والسخاء لذلك الذي عند النبلاء

(1)T. Gergel, ed., *Alexander the Great: Selected Texts from Arrian, Curtius and Plutarch*, New York 2004 , p. 82 (Plutarch), pp. 103–4 (Curtius); M. Broisus, 'Alexander and the Persians', in J. Roisman, ed., *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden 2003 , pp. 169–93 . يزعم برويسوس أنه "رغم تبني الكسندر لسمات عديدة من الملكية الفارسية والحكم الإمبراطوري، لا يوجد دليل يوحي بأن هذه التبنيات تعابير سطحية كانت تفتقد المعرفة وفهم تنظيم الإمبراطورية الفارسية وإدارتها" (ص ١٧٣). E. Fredricksmeyer, 'Alexander and the Kingship of Asia', in A. B. Bosworth and E. J. Baynham, eds., *Alexanderthe Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000 , pp. 136–66; Cartledge, *Alexander*, pp. 201–3

(2)انظر: A. B. Bosworth, *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988, pp. 284–7; Fredricksmeyer, 'Alexander'

(3)T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951 , p. 287

الفرس،[1] كما أخذوا الأبهة التي عندهم في المراسم والطقوس.[2] تبنوا أيضاً الجلابيب الحريرية المعقدة وغيرها من الأدوات في مراسم التنصيب الشرفية مثل تسلّم منصب في الكنيسة، تبادل السفراء، والترفيع البيروقراطي.[3] وقد أصدر جوستنيانوس مرسوماً يقضي بعدم السماح لغير الإمبراطور بأن يزين لجام فرسه وسروجه أو حزامه باللؤلؤ، أو الزمرد، أو الياقوت.[4] مع ذلك فمن الواضح أن غالبية هذه المظاهر نشأت في العالم الإيراني. والواقع أن باحثين اقترحوا أن الأباطرة البيزنطيين أعجبوا بأبهة الساسانيين فقلدوها وأن فسيفساء رافينا Ravenna كانت محاولة مقصودة لتقليد الأيقونية الإمبراطورية الساسانية.[5]

---

[1] المثال الأبرز على هذا رسم الإمبراطور جوستنيان والإمبراطورة ثيودورا على الفسيفساء الرائعة في كنيسة سان فيتاله في رافينا (كرست عام ٥٤٧)، التي يظهر فيها الإمبراطور متوجاً بالأرجوان الإمبراطوري، مع حاشيته وحرّاسه وإكليروسه، في حين تُصوّر الإمبراطورة المتوجة بالتاج وحولها وصيفاتها مرتديات أنفس الأثواب. كانت حواف ثوب ثيودورا محاطة بحاشية ذهبية مطرّزة، وهو رمز للمكانة الخاصة في بيزنطة وفارس، الذي تبنته الخلافة تحت الاسم طراز. من أجل فسيفساء رافينا؛ انظر: I. Andreescu-Treadgold and W. Treadgold, 'Procopius and the Imperial Panels of San Vitale', *ArtBulletin*, 99 (1997), pp. 708–23

[2] انظر: B. Croke, 'Justinian's Constantinople', in M. Maas, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005 , pp. 60–86.

[3] انظر: S. Gordon, 'A World of Investiture', in S. Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, New York 2001 , pp. 1–22, at pp. 10–12.

[4] M. M. Mango, 'Status and its Symbols', in C. A. Mango, ed., *The Oxford History of Byzantium*, Oxford 2002 , pp. 60–3, esp. p. 60

[5] J. Rose, 'Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty', in S. Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, New York 2001 , pp. 35–58, at pp. 48–9, citing D. Talbot-Rice, *Art of the Byzantine Era*, London 1963 , pp. 44–52. C. A. Bromberg, 'Sasanian Royal Emblems in the Northern Caucasus', in G. Gnoli and A. Panaino, eds.,

ومع ذلك، يبدو أن الروح ethos الأرستقراطية الإجتماعية الساسانية كان لها أثر كبير في خلق الوضعية *الذّمية*. ولسبب وحيد، هو أن مبادئ المجتمع الطبقي الهرمي المبني بصرامة، التي هي أساس *شروط عمر*(كما سنوضح للتو)، هي مبادئ أنموذجية للروح ethos الاجتماعية الساسانية وليس لمثيلتها البيزنطية. كان المجتمع البيزنطي في الواقع، سواءٌ من حيث النظرية أو من حيث التطبيق، متحرّكاً للغاية، كما لاحظ هالدون Haldon، الذي يقول إن " المجتمع الروماني المتأخر لم يكن هرمياً صارماً ولا غير مرن. وكان من الممكن الانتقال من حالة متواضعة نسبياً إلى مكانة ثروة وسلطة معتبرين، لا سيما من خلال الخدمة في الجيش أو أية خدمة رسمية أخرى ".[1] في بيزنطة كان المظهر الفريد من نوعه والملحقات الخاصة به يتمثّل عبر المنصب، أو الموقع الرسمي، أو الوظيفة، وليس عبر طبقة اجتماعية متأصلة وثابتة ينتمي إليها المرء رسمياً، كما كان الوضع في المجتمع الساساني – نظرياً، إذا لم يكن تطبيقياً، على الدوام.

هذا لا يعني، بالطبع، أن المجتمع الإسلامي كانت تكراراً للمجتمع الساساني، كما أنه لم يتبن روحه ethos الاجتماعية بالكامل؛ ومع أنه اعتنق كثيراً من مفاهيمه

Proceedings of the first European Conference of Iranian Studies, part 1, Rome 1990, pp. 1–18 يؤكّد على التأثير الواسع للشعارات والرموز الملكية الإيرانية خارج المجتمع الساساني، فيقول: " في العالم البيزنطي كما في الشرق، حافظت مفاهيم العظمة الساسانية على قيمتها زمناً طويلاً بعد زوال الإمبراطورية قبل هجمة الإسلام، والشعارات الخاصة بالحاكم الساساني التي ترمز للسلطة والشرعية انتقلت إلى الأقطار البيزنطية، الأرمنية، أو الإسلامية، أو القبائل البربرية ".

[1] انظر: e.g. J. Haldon, 'Economy and Administration: How did the Empire Work?', in Maas, ed., *Age of Justinian*, pp. 28–59, at p. 36. ويضيف أن " فرصاً كهذه كانت مع ذلك بالتعريف محدودة جداً بحيث أن الغالبية العظمى من السكّان ظلت بلا شك ضمن المجموعة المجتمعية التي ولدت فيها "؛ انظر: 'Social Mobility and the Theodosian Code', *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), pp. 49–53

الاجتماعية.[1] ومع أن المجتمع الإسلامي أقل هرمية من المجتمع الساساني، فقد كان مكوناً من قطاعين رئيسين: قطاع المسلمين الحكّام، الذي ينقسم بنفسه إلى *خاصّة* (الشعب المتميّز أو الطبقات العليا)، *والأعيان* (النبلاء) *وعامة* (عامة الناس)؛ وقطاع غير المسلمين، الذي كان أقل شأنا اجتماعياً من قطاع المسلمين. لكن ينبغي للمرء أن يأخذ بعين الاعتبار أنَّ في كلا المجتمعين الساساني والإسلامي فجوة واضحة وتوتراً مستمراً بين النظرية الاجتماعية والواقع المعاش.

إضافة إلى ذلك، فإن العديد من بنود *الشروط* التي ستناقش هنا هي من أصل ساساني واضح، وليس لها نظير بيزنطي. وهذا ينطبق على مسائل الملابس والأعراف الاجتماعية المختلفة.

هناك زعم آخر يدعم مسألة النفوذ الإيراني لا البيزنطي ومفاده أن الوجود البيزنطي تضاءل بشكل كبير في أعقاب الغزو، في حين لم يعرف الوجود الساساني ذلك. فقد تقلصت العناصر العسكرية والمدنية الرسمية البيزنطية بشكل كبير في أعقاب الغزو العربي. وعلى الرغم من استمرار تطبيق عناصر معينة من الإدارة والحكم البيزنطيين في القرن السابع كلّه في الأراضي التي كانت في السابق جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية، فإن أقساماً كبيرة من الطبقات العليا - الإدارة الرسمية حتماً - كانت قد غادرت الأراضي التي غزيت وهاجرت إلى بيزنطة.[2] والعنصر الوحيد المتبقي من الممثلين للتسلسل الهرمي الرسمي البيزنطي كان رجال الدين. وهكذا، فقد خسر المجتمع البيزنطي في الواقع المكون الرئيس لطبقاته العليا، بما في ذلك العمود الفقري لإدارته. وكانت النتيجة أنه لم يعد ثمة وجود ربما لمجموعة كبيرة من البيروقراطيين والمسئولين والجنرالات البيزنطيين، وغيرهم، الذين كان يمكن أن

---

[1] في هذه المسألة، انظر لاحقاً.
[2] انظر: Levy-Rubin, 'Changes'.

يشكّلوا أنموذجاً. وصحيحٌ أن نظام الإرادة البيزنطي أبقي عليه إلى حد كبير طوال القرن الأول بعد الغزو، لكن بيروقراطييه كانوا بلا شك من الإداريين المحليين الذين هم من سوية متدنية عوضاً عن أولئك الذين خدموا في المناصب العليا في الإدارة البيزنطية. المجتمع الساساني، من ناحية أخرى، بمعزل عن أعلى نسق من نبلائه، احتفظ بمعظم مكوناته الاجتماعية، بما في ذلك الإداريون والكتبة؛ فاستمر هؤلاء في العمل بوصفهم ناقلين لقيم المجتمع الساساني الاجتماعية ومفاهيمه الاجتماعية.[1] وهكذا استمرت أقسام مهمة من النخب الساسانية في عرض كل رموز الوضع الاجتماعي الذي ولدت فيه وملحقاته.

الأصول الساسانية لموقف المسلمين الاجتماعي من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

رفض الأخلاق الساسانية الملكية ورموز المكانة وتبنيها:

نقدّم هنا استعراضاً موجزاً منظماً لعملية اعتماد الروح ethosالاجتماعية الساسانية ورموز سلطتها، لأن هذا يفيد كمفتاح لكشف معنى الجزء المركزي من *الشروط وأهميته*.

أعقب غزو الشرق من قبل المسلمين عملية تحول بطيء وتدريجي طالت المجتمع الإسلامي، من مجتمع قبلي عربي إلى حضارة مدنية مثقفة للغاية تبنت العديد

[1] يعبّر مارلو، Hierarchy, p. 65، عن هذا الرأي بوضوح: " بالنسبة لإيران، فقد غزا العرب بسرعة الإمبراطورية الساسانية السابقة، واعتنق الإيرانيون في وقت مبكر الإسلام بأعداد ضخمة. ونتيجة لذلك، احتك العرب في إيران (والعراق) بتقليد حي كان له أعداد كبيرة من الناطقين باسمه للتأكيد على دواميته "؛ انظر أيضاً: Morony, *Iraq*, pp. 199–208.

من العناصر المميزة للثقافات المحلية. وقد تم توثيق هذا في الروايات التي تكشف عن هذه العملية وتتساءل حول القيم التي تعدّ أساساً لها أو ترفضها.

كان واحداً من العناصر الأولى والأكثر بروزاً تبني عناصر جديدة من الملابس التي عينت مكانة من يرتديها. والأدب الإسلامي مليء بالروايات المتعلقة بحظر ارتداء الحرير[1] والملابس الفاخرة. وتعزى الكثير من هذه الروايات لعمر بن الخطّاب. ومع أن شكوكاً كثيرة تحيط بمسألة كون الحوادث التالية جرت كما هو موصوف، إلا أنها تبرهن مع ذلك أن الغزو أدى إلى تغيّر كبير في لباس العرب ومظهرهم، تغيراً أثار جدلاً كبيراً فيما بينهم.

عمر بن الخطّاب مقدّم في كل من الروايات التاريخية الإسلامية وغير الإسلامية في هيأة بدوي، يرتدي ملابس رثة، يركب جملاً، ولا يحمل معه سوى حاجاته الضرورية للغاية. ولدى وصوله إلى القدس، رفض عروض المسلمين والمسيحيين بتحسين ملابسه أو تبديل جمله بحصان أصيل.[2] ووفقا للمصادر المسيحية، قبل في النهاية الملابس التي قدّمها له صفرونيوس وإن كان ذلك بشكل

---

[1] كان الحرير النسيج الأنفس في الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية على حد سواء. البيزنطيون، الذين كانوا يعتمدون على الفرس من أجل التزود بالحرير، ذهبوا إلى أقصى ما يمكن من أجل الحصول عليه وحاولوا إحباط الحاجة للوساطة الفارسية. وفي القرن السادس خطط لتأسيس الإمبراطور جوستنيان لصناعة دودة قز في القسطنطينية؛ انظر: G. Greatrex, 'Byzantium and the East in the Sixth Century', in Maas, ed., *Age of Justinian*, pp. 477–509, at pp. 501–2.

[2] تظهر نسخ مختلفة عن هذه القصة في المصادر الإسلامية والمسيحية. انظر مثلاً: المرجّى، *فضائل*، ص ٤٩ (باسم محمد بن غيث القرشي، مات عام ٢٣٣\٢٣٤، ص ٤٤)؛ Dionysius of Tell-Mahrē in Palmer et al., *Chronicles*, para. 75, p. 162; Theophanes, *Chronographia*, p. 339; Agapius b. Mahbūb, ' *Unwān*, pp. 213–15

مؤقت فقط، أي حتى يتم غسل ثيابه الرثة. ويوصف في أحد المصادر بأنه كان يحيك سلالاً وحصراً من سعف النخيل يكسب منها رزقه.[1]

وفقاً لهذه الروايات فإن عمر رفض بشدة أية علاقة مع الفخامة، والنعومة، وغيرها من عناصر الراحة والبذخ التي كثرت حوله في الأراضي التي غُزيت، وكان يمثّل إذن الأمثولة البدوية من دون أدنى شك. ويتمثل هذا جيداً في قصة مشهورة، رويت أيضاً في العديد من النسخ، أقدمها تلك لتي تظهر عند البلاذري:[2] " لما أتى الشام رأى معاوية في موكبٍ يغدو ويروح فيه "، والذي كان مطابقاً لما يفعله الملوك الساسانيون. استنكر عمر هذا، فوبخه، وقال: "*هذا كسرى العرب* ". فرد معاوية بأنه " بما أننا في أرض عدونا، ويراقبنا كثير من جواسيس الأعداء، فنحن بحاجة إلى إظهار قوتنا." وكان رد عمر بأنه لا يعرف إن كانت هذه الإجابة تعبيراً عن رؤيا استراتيجية عميقة أو عن خداع ذكي. وهكذا، وعلى الرغم من رفض عمر بحسب هذه الرواية لتبني طرق الأكاسرة (الأخلاق الملكية الساسانية)، فقد كان باستطاعته تفهم هذا التبني. حدث آخر يورده الطبري يلتقي فيه عمر بيزيد بن أبي سفيان وأبي عبيدة وخالد بن الجابية [هذا خطأ من الباحثة، ففي كل النصوص هو خالد بن الوليد]. فقد ظهروا وهم يركبون الخيول ويرتدون الديباج والحرير . فرشقهم عمر بالحجارة، قائلا: "فكان أول من تلقاه يزيد بن أبي سفيان ثم أبو عبيدة ثم خالد بن الوليد في خيول المسلمين وعليهم *يلامق* الديباج فسار إليهم عمر ليحصبهم فاعتذروا إليه بان عليهم السلاح : " ما أسرع ما تحولتم عن فطرتكم! هل أنا الذي آتي للاجتماع بهذا

[1] Dionysius of Tell-Mahrē in Palmer *et al.*, *Chronicles*, para. 75, p. 162.
بشأن دخول عمر إلى القدس؛ انظر: Della Vida, ''Umar (I) b. al-Khaṭṭāb, p. 820; and Crone and Hinds, *God's Caliph*, pp. 113-14

[2] أحمد بن يحيى البلاذري، *أنساب الأشراف*، تحقيق M. Schloessinger، القدس ١٩٧١، المجلّد الرابع آ، ص ١٢٥.

الزي؟ ... إذا كنتم فعلتم هذا على رأس مائتي الرجال، سأستبدلكم بغيركم ". وردهم كان: " يا أمير المؤمنين، هذه يلامق وأسلحتنا علينا ".[1]

تتكرر هذه القصة بطريقة أكثر تفصيلاً عند القلقشندي وابن خلدون. فيضيف القلقشندي أنه عندما صار معاوية خليفة كان يظهر سلطته باستمرار. والخلفاء الذين أعقبوه أظهروا ذلك أكثر منه، حتى صارت الخلافة مثل مملكة تتجاوز ممالك كسرى وقيصر.[2] في الفصل الذي يحمل عنوان، " في شارات الملك والسلطان الخاصة به"، يقول ابن خلدون:

فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه، تنزهاً عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله، واحتقاراً، لأبهته التي ليست من الحق في شيء. حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً وتبجحوا بزهرة الدنيا ونعيمها، ولابسهم الموالي من الفرس والروم أهل الدول السالفة، وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف، فكان مما استحسنوه اتخاذ الألة فأخذوها، وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويهاً بالملك وأهله.[3]

---

[1] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٢٤٠٢؛ Friedmann, Battle, pp. 188-9. يلمق (جمع يلامق) هي شكل معرّب لكلمة فارسية المأخوذة بدورها من التركية، وتعني معطفاً محشواً ثقيلاً. من أجل هذا؛ انظر: G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972, p. 92.

[2] انظر: القلقشندي، صبح، المجلّد الثالث، ص ٢٦٦؛ ابن خلدون، الذي يكرّس فصلاً كاملاً " لتحوّل الخلافة إلى سلطة ملكية "، يلاحظ متأولاً أن " عمر بن الخطّاب كان يعني بالأخلاق الساسانية الملكية (كسروية) موقف الحكّام الساسانيين، الذي كان يتجلّى في القيام بأمور بلا معنى، والممارسة المستمرة للقمع وإهمال الله. وكان جواب معاوية بأنه غير معني بالأخلاق الساسانية بحد ذاتها، أو بالتفاهة المرتبطة بها، بل كانت نيته خدمة الله. وهكذا، صمت عمر. (عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة للعلاّمة ابن خلدون، بيروت بلا تاريخ، ص ١٦٠؛ ترجمة F. Rosenthal as *TheMuqaddimah*, London 1967, vol. I, p. 417).

[3] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. I, p. 417, vol. II, p. 50

وعلى الرغم من أن هذه الروايات يجب أن تؤخذ على ظاهرها بوضوح ، فإنها تعكس قطعاً حقيقة أن الحكام المسلمين تخلّوا عن العادات والقيم القبلية العربية لصالح مثيلاتها عند الساسانيين والبيزنطيين، وأن هذا التحول كان حتماً مثيراً للجدل. عُدَّ تبني الخلفاء القادة العرب سلوك الأكاسرة عمليةً سلبية من شأنها أن تتوج بفقدان العرب للتقاليد الثقافية والسياسية الخاصة بهم. والمصطلحات المستعملة في معظم الأحيان لوصف هذه العملية -*أكاسرة*، و*كسروية*، و*كسرى العرب*، و*كسرى الفعل* - تشير إلى أن المسلمين أنفسهم كانوا ينظرون إلى هذه العملية على أنها تبن لسلوك الساسانيين الأرستقراطي.

إن التوتر الذي أحاط بمسألة " تبني الأخلاق الملكية "، أي تقليد ما هو فاخر وفخم في لباس النبلاء الساسانيين وأدواتهم وسلوكهم، يمكن أن نجده أيضاً في الروايات التي تعبّر عن الجدل المتعلّق بمظهر النبي. ومن ثمَّ، هناك روايات متضاربة بشأن موقف النبي تجاه قضايا مثل استعمال المنسوجات الغالية كالحرير، والساتان، والبروكار، والأوعية الفضية، وخواتم الختم الذهبية، وتسريحات الشعر.[1]

مع ذلك، يبدو أن المصطلح فقد دلالاته السلبية لاحقاً. وهكذا فإن مصطلح " *كسرى الفعل* " يمكن أن يدل على " أسلوب حياة ملكي حقيقي ". فأبو الفضل العجلي (مات عام ٨٤٠)، وهو شخصية بارزة في بلاطي المأمون والمعتصم، وصف نفسه بذلك.[2]

---

[1] Kalfon-Stillman, *Arab Dress*, pp. 16, 22-23؛ محمد بن عيسى الترمذي، *سنن*، بيروت ١٩٨٣، أبواب اللباس، المجلّد الثالث، الفقرات: ١٧٧٤ - ١٧٨٩؛ ١٧٩٢ - ١٧٩٩؛ ١٨٠٧ - ١٨٠٨.

[2] انظر: G. E. von Grünebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London 1961, p. 36.

من الواضح تماماً أن هذه القصص المتعلقة برفض ما هو ملكي ساساني من سلوك أو رموز تدل على المكانة من بداية العصر الأموي يشير في الواقع إلى تبنيها في وقت مبكر. وشمل هذا التبني العديد من المجالات.[1] فأولاً وقبل كل شيء كانت الطبقات الحاكمة بين المسلمين تتبنى نظام اللباس المحلي، كما هو مبين بوضوح في كتاب *اللباس العربي* ليديدا كالفون- ستيلمان.[2] وهكذا، فبينما رفض النبي بحسب القرآن (٧:٢٦) الترف والبذخ (*الإسراف*)، مثل الملابس الحريرية، فإن أتباعه في المدن الرئيسية خلال الفترة الأموية كانوا يرتدون بالفعل الحرير، والبروكار، والساتان، إلخ.

هناك الكثير من الأدلة المؤيدة لتسلل عناصر فارسية إلى اللباس والفن الإسلاميين في وقت مبكر ، فضلاً عن الرموز والألقاب، حتى في المناطق التي سبق أن سيطر عليها البيزنطيون. والواقع، أن بعض عناصر من الثقافة الساسانية اخترقت بيزنطة وجزيرة العرب حتى قبل الغزو.[3] استعمل الخلفاء الأمويون أنواعاً من الملابس الفارسية على نطاق واسع، ربما بدأت في أيام يزيد الأول (حكم ٦٨٠-٦٨٣)[4]. فقد تبنى الأمويون الأصناف النموذجية من اللباس الفارسي مثل البناطيل الفارسية - *السروال- والقلنسوة*.[5] وكان سليمان بن عبد الملك بن مروان (حكم

(١) انظر: E. Bosworth, 'The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past', *Iran*, 11 (1973), pp. 51–62

(2) Kalfon-Stillman, *Arab Dress*, pp. 29–61

(٣) انظر: Morony, Iraq , p. 263

(4) Ibid., pp. 32–42

(٥) انظر: B. Spüler, *Iran in Früh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952 , pp. 515–16. يصف البلاذري كيف أن الغازي عبّاد بن زياد، في أعقاب غزو قندهار، " كيف رأى القلنسوات الطويلة لأهلها فأخذ بعضاً من المصنوعة بتلك الطريقة، فدعيت (نسبة له) بالعباديّة"؛ البلاذري، *بلدان*، ٤٣٤.

٧١٥-٧١٧) وحاشيته يرتدون ملابس فخمة، فيلبسون ضمن ملابس أخرى *السروال* و*القلنسوة* الطويلة المصنوعة من أنواع متنوعة من الحرير.[١]

تمثال الخليفة (ربما يمثل الخليفة هشام، الذي كان معروفاً بارتداء الملابس الفاخرة) في خربة المفجر[٢ كم شمال أريحا] (الربع الثاني من القرن الثامن) مقدّم أيضا بلباس وصفات ملكية فارسية.[٢] وتمثال الخليفة يظهره وهو يرتدي *"قباءً* طويل الكاحل على النمط الساساني "، " بأطراف مزينة باللؤلؤ "، أما المعطف فمؤمن بحزام مزخرف، ويمكن رؤية *السروال* تحت هدب الجزء السفلي الواسع من المعطف.[٣]كما يصور التمثال الخليفة وهو يحمل خنجراً على طريقة النبلاء الساسانيين. وهناك *قلنسوة* حجرية *طويلة*، وهي سمة مميزة للملوك الساسانيين، نجدها معروضة في قاعة الجمهور من خربة المفجر، وأغلب الظن أنه كان على العرش.[٤]فالفن والهندسة المعمارية في هذه الخلوات الصحراوية - خربة المفجر، وقصر الحير الغربي، وقصير عمرة - مليئة بالتأثيرات الساسانية، وخصوصاً من الرموز الملكية الساسانية مثل الخيول المجنحة و*السيمرغ*[كائن ميثولوجي طائر فارسي يشبه العنقاء عند العرب] فضلاً عن العناصر الفنية المختلفة.[٥] إضافة إلى ذلك، فالتاج المجنح الذي وجد على النقود الأموية ما قبل عبد الملك بن مروان، وكذلك في قبة الصخرة، إنما هو مصمم على نسق تاج الشاه.[٦] ما من شك، إذن في أن هناك تبنياً واسعاً لرموز المكانة

---

[1]Kalfon- Stillman, *Arab Dress*, p. 35.

[2]انظر: R. Talgam, 'The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture as Shown in Khirbat al-Mafjar and Mshatta', Ph.D. thesis, Hebrew University, Jerusalem 1996 (Hebrew with English abstract), pp. 165–6.

[3]Ibid.

[4]Ibid., pp. 35–6

[5]ibid., pp. 136–51; R. Ettinghausen and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam* 650–1250, Harmondsworth 1987, pp. 56–70.

[6]Kalfon-Stillman, *Arab Dress*, pp. 36–7.

الساسانية، بما في ذلك قطع الملابس وغيرها من الأمور، ضمن النخبة المسلمة في وقت مبكر يبدأ من نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن. مع ذلك، تعتقد كافلون-ستيلمان، أن الأمويين لم يستعملوا هذا إلا في الدوائر الخاصة، في حين حافظوا رسمياً على مظهر السيد.[1] ثم تشير إلى أن " التأثيرات الثقافية الفارسية أصبحت أكثر وضوحا في ظل العباسيين ... [ففي ذلك الوقت] حظيت الملابس الفارسية مثل *السروال*، و*الجورب*، و*القلنسوة الطويلة*، بشعبية واسعة "[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض القطع المرموقة من الملابس من التي تبناها العرب، مثل *الخلعة*، أو ثوب الشرف، أو *الطراز*، أو الحواف المطرزة أو الجلباب المطرز، فضلاً عن *المنطقة*، وهو حزام سيف مرصع بجواهر خاصة كان يرتديه المسؤولون (انظر أدناه)، كانت لباس الأرستقراطية البيزنطية والفارسية. مع ذلك، فإن عادة منح ثوب الشرف كانت تقليداً إيرانياً قديماً ومهماً للغاية، وكذلك الأحزمة الخاصة. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كثرة أنواع اللباس الإيرانية، فإنه من المحتمل جدا أن هذين الاثنين كانا قد عبرا بأرجح ما يمكن عبر الوساطة الثقافية الساسانية وليس البيزنطية.

---

(1) Ibid., p. 42.
(2) Ibid., p. 47.



الرسم الثاني:

صورة تمثال الخليفة يحمل خنجراً ويرتدي قباء على النمط الساساني، وحزاماً مزيناً، وسروالاً؛ من خربة المفجر، الربع الثاني من القرن الثامن.

لكن الاستيلاء على رموز المكانة الفارسية ذهب إلى أبعد بكثير من مجرد التبني للقطع المرموقة من الملابس. فالواقع أنه مع ظهور العباسيين، بدا أن الخلفاء قد أعادوا إلى حد كبير بناء البلاط الفارسي، بطقوسه وآدابه.[1] وهذا ما أشير إليه صراحة في *الأدب*.[2] فقد تبنّوا شارات السيادة مثل العرش (*كرسي، وسرير*)، والستارة (*ستر*)، والختم الملكي (ختم)، والأعلام (*ألوية*)، وأثواب الشرف (*خلع*) مهماً.[3] وكانت أدوات أخرى مثل العمائم، الأحذية، الأحزمة، والسيوف (والتي سيشار إليها لاحقاً) جزءاً هاماً من هذا. كانت الألوان أيضاً عنصراً مهماً جداً. فالخليفة كان يرتدي عمامة سوداء ورِداءً رسمياً أسود، وحذاءً أحمر - والأخير هو رمز للولاء خلال الحقبة الساسانية.[4] إضافة إلى ذلك، فالأسود، لون السلالة العبّاسية، كان مقصوراً فقط على أسرة الخليفة ومختلف موظفي البلاط.

[1] P. Sanders, 'Marāsim', EI2 , vol. VI, pp. 518–20; P. Gignoux, 'Courts Courtiers iii', *Encyclopedia Iranica*, vol. VI, pp. 356–64; Bosworth, 'Heritage'; D. Sourdel, 'Questions de céremonial ' abbāsside', *Révue des Études Islamiques*, 28 (1960), pp. 121–48.

[2] انظر *الجاحظ المنحول*، من منتصف القرن التاسع، الذي يقول: ولنبدأ بملوك الأعاجم الذين كانوا هم الأول في ذلك وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة وسياسة الرعية وإلزام كل طبقة خطّها والاقتصار على جذيلتها (الجاحظ المنحول، *كتاب التاج*، القاهرة ١٩٢٤، ص ٢٧)؛ الترجمة الفرنسية: C. Pellat, *Le livre de la couronneattributé à Gahiz*, Paris 1954, p. 51؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ تحقيق وترجمة بالفرنسية: Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, *Les prairies d'or*, Paris 1866–77, vol. II, pp. 156–9؛ ترجمة فرسية أخرى مع مراجعة: C. Pellat, Mas'ūdī , *Les prairies d'or*, Paris 1962, pp. 218–19.

[3] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p. 48ff.–72؛ انظر: S. Shaked, 'From Iran to Islam: On Symbols of Royalty', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), pp. 75–91.

[4] انظر: Kalfon-Stillman, *Arab Dress*, p. 48، حيث يتم الاستشهاد بأبي الحسين هلال بن المحسن الصابئ، *رسوم دار الخلافة*، تحقيق م عوّاد، بغداد ١٩٦٤، ص ص ٩١ – ٩٢؛ ترجمه E.

كان البلاط العبّاسي مثل البلاط الفارسي، رسمياً وهرمياً على نحو مفرط، فموقع كل عضو في قاعة الاستقبال، ولباسه، والطريقة التي يُخاطب فيها، كانت تتم بحسب مرتبته وكرامته. وكان هناك فرق واضح بين الثوب الاحتفالي واللباس العادي.[1] فألقاب هذا البلاط وطقوسه الاحتفالية وبرتوكولاته توصف بدقة في الأدب ومن كتاب الجاحظ المنحول (٧٧٦ – ٨٦٩)[2]، وكذلك كتاب *العقد الفريد* لابن عبد ربّه (٨٦٠ – ٩٤٠)[3]، وكتاب هلال الصابئ (٩٦٩ – ١٠٥٦) في *رسوم دار الخلافة*[4]. ومركزية هذه القضايا في المجتمع الإسلامي قادت في الواقع إلى فيض من المؤلّفات المتعلقة *بالأدب والظرف*.

من هنا يمكننا أن نستنتج أن على النخب الإسلامية والخلفاء في نهاية القرن السابع أن يبدأوا بتبني العديد من قطع الملابس والأدوات التي كانت تستعملها في السابق النخب السياسية بهدف إظهار المكانة الاجتماعية المرموقة الخاصة بهم.

Salem بعنوان *The Rules and Regulations of the ʿAbbāsid Court*, Beirut 1977, p. 74. بشأن كون الأحمر لوناً للثياب الملكية الملكية في الحقبة الساسانية؛ انظر: J. Rose, 'Investiture' (in The Sasanian Period), *Encyclopedia Iranica*, vol. XIII, p. 186، حيث يتم الاستشهاد بعمل C. Manson Bier, 'Textiles', in Prudence Oliver Harper, *The Royal Hunter: Art of the Sasanian Empire*, New York 1978, p. 123 (لسوء الحظ لم أستطع الاطلاع على هذا الكتاب).

[1] انظر: C. E. Bosworth, 'Laqab', *EI2*, vol. V, p. 619: " ضمن مجتمع شكلاني هرمي كالمجتمع الإسلامي الذي آل إلى ما هو عليه في الحقبة العباسية، فإن أنماط الملابس، أو الشارات أو الطبقة والمركز، أو الثياب إلى غير ذلك كل هذا أسهم في تثبيت مكانة المرء في المجتمع أو الدولة، وهذه الأمور بحد ذاتها كانت ذات قيمة كرموز للنجاح مرئية ومسموعة في ذلك العالم ".

[2] الجاحظ المنحول، *كتاب التاج*، ص ٢٣.

[3] أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الربيع، *العقد الفريد*، القاهرة ١٣٢١.

[4] انظر: هلال الصابئ، *رسوم*؛ *Ruesm*' Hilāl al-Sābī؛ انظر أيضاً: الطوسي، سير.

اكتسبت هذه العملية سرعة وأهمية مع ظهور العباسيين، عندما انتقل تبني اللباس والأخلاق الملكيين الفارسيين من القطاع الخاص إلى المجال العام وأدرج هذا التبني في الأحداث الاحتفالية الرسمية لبلاط الخلافة. وكما لاحظت روز، "استمرت الايقونية الملكية الساسانية لعدة عقود بعد نهاية الأسرة، حيث تركت تأثيرها في أزياء البلاط في إيران الإسلامية، وكذلك في بيزنطة ووسط آسيا."[1] وكما سنرى، كانت هذه العملية على علاقة مباشرة بالمكانة المركزية التي أحرزها عنصر *الغيار في الشروط*.

الدبيرون والدهاقين بوصفهم ناقلين لمفاهيم ثقافية واجتماعية:

جاء تبني هذا النظام الهرمي الرسمي ورموز المكانة المصاحبة له أولاً وقبل كل شيء من خلال تأثير مجموعتين ضمن المجتمع الساساني: الكتبة (بالفارسية *دَبيرون*؛ بالبهلوية *دِبيرون*؛ بالعربية *كتّاب*) وطبقة النبلاء الدنيا (*الدهاقين*).[2]

ينقسم المجتمع الساساني على وقت التقسيم الرسمي، الذي تم وضعه في عهد كسرى أنوشروان إلى أربع طبقات،[3] فينتمي *الدبيرون* (الكتبة والأمناء) إلى الطبقة الثالثة من المجتمع الساساني، وهي تضم الأطباء، والكتبة، والمنجمين، ويأتي بعد هؤلاء الكهنة والمحاربون، وقبل الطبقة الرابعة والأخيرة، أي الفلاحون.[4] لم يكن *الدبيرون* مجرد مراسلين، محاسبين، وأمناء قضائيين رسميين للملك، بل كانوا أيضاً شخصيات سياسية مهمة : فقد احتلوا مناصب مثل أمين الجيش (*كاتب الجند*)، أمين

---

[1] انظر: Rose, 'Investiture'; Rose, 'Sasanian Splendor', pp. 47–8

[2] من أجل هذين، انظر: A. Tafazzoli, *SasanianSociety*, New York 2000 , pp. 18–59؛ من أجل الدهاقين، انظر: M. Zakeri, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden 1995 , pp. 43–56, 55–69, 101–12.

[3] انظر الفصل الخامس.

[4] في هذا، انظر لاحقاً.

المالية (*كاتب الخراج*)، وعملوا أحياناً وزراء للدفاع وأنيطت بهم مسؤولية إصلاح الأراضي والتحقيقات الخاصّة.(١)

يتمي الدهاقين أيضاً إلى الطبقة الثالثة، التي ظهرت على الأرجح كطبقة اجتماعية في أعقاب إصلاح الأرضي الذي قام به كسرى أنوشروان (حكم ٥٣١ – ٥٧٩)(٢). وقد كانوا يمثلون المراتب الدنيا في طبقة النبلاء؛ وكانوا مسؤولين عن إدارة الأمور المحليّة، وكان واجبهم الرئيس جمع الضرائب للحكومة.

كان للدبيرين والدهاقنين على حد سواء أهمية كبيرة في الدولة الإسلامية الوليدة. وفي حين فقدت أقسام كبيرة من الطبقات العليا من النبلاء الساسانيين مركزها وامتيازاتها، تكيفت طبقة النبلاء الدنيا بمن فيهم *الدبيرون والدهاقين*، وحافظت، إلى حد كبير، على مواقعها السابقة. فقد تدبّر *الدبيرون والدهاقين* أمرهم من أجل ضمان الاعتراف بامتيازاتهم ومراكزهم، وفي بعض الحالات اعتنقوا الإسلام وشقّوا طريقهم تدريجياً إلى الطبقات العليا في المجتمع الإسلامي.(٣) بعد الغزو، اعتمد المسلمون على *الدبيرين* في الإمبراطورية الساسانية السابقة، وكذلك على المسؤولين المحليين في المناطق البيزنطية الغزوة، لتثبيت الإدارة بأشكالها المختلفة في المناطق المغزوة. وتشهد المصادر جيداً على اعتمادهم على هذه الفئات الإدارية.(٤) أما *الدهاقين*

---

(1) Tafazzoli, *SasanianSociety*, pp. 18–37

(2) Ibid., p. 41; Zakeri, *Soldiers*

(٣) فيما يخص مكانة الدهاقين ودورهم في أعقاب الغزو؛ انظر: Morony, *Iraq*, pp. 200–6. حول اعتناق الدهاقين للإسلام؛ انظر: ص ٢٠٥؛ Zakeri, *Soldiers*, pp. 101–12 ، فيما يخص مسألة اعتناقهم الإسلام، ص ص ١٠٢ – ١٠٥.

(4) Theophanes, Chronographia, p. 367; Theophanes, *Chronicle*, pp. 524–5; Palmer *et al.*, *Chronicles*, pp. 202–4; R. Frye, *The Golden Age of*

فقد قاموا بأعمال مهمة أيضاً في الإدارة التي لم تنقطع نسبياً للأقاليم والمدن والقرى. وحقيقة أن هذه العملية كانت تجري أيضاً في العراق، حيث كان هناك العديد من المسيحيين والمراكز المسيحية، يضاعف من أهمية المسألة عندما يتعلق الأمر بالقضايا التي نحن على وشك أن نشرحها. فهذه المجموعات عملت من ثمَّ كعمود فقري للنظام الإداري الإسلامي؛ ومن خلال ذلك أدخلت الغزاة المسلمين إلى جوانب مختلفة من الثقافة والمجتمع، وأثرت عليهم كثيراً خلال الفترة التكوينية للمجتمع الإسلامي.[1] فأولاً وقبل كل شيء عن طريق هاتين المجموعتين تبنى المجتمع المسلم المتطور العديد من المفاهيم المتعلقة بالنظام الاجتماعي والمكانة الاجتماعية التي نبعت من المجتمع الساساني.

أيديولوجيا المنظومة الطبقية الإيرانية:

وفقا للنظرية السائدة، تم تقسيم المجتمع الإيراني القديم بحسب المفهوم الأفستي إلى ثلاث فئات أو طبقات:[2] "الكهنة"، و"المحاربون"، أو " الفرسان الحرب

Persia: The Arabs in the East, London 1975 , pp. 18–19; Tafazzoli, *SasanianSociety*, p. 43. هذه الظاهرة لم تكن جارفة، فقد كان ثمة دهاقين رفضوا التعاون واختاروا الحرب أو المقاومة؛ انظر: Tafazzoli, *SasanianSociety*, pp 44-45.

(١) انظر: Tafazzoli, *SasanianSociety*, pp 43 – 59؛ R. Frye, *The Golden Age*, pp.16-26.

(٢) حول إيران الساسانية، انظر: V. S. Curtis and S. Stewart, *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, vol. III, London 2008 ; Pourshariati, *Decline*; J. <Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London and New York 1996 ; Christensen, L'Iran

حول النظام الطبقي بشكل خاص، انظر: M. Shaki, 'Class System: iii', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 654–8; Marlow, *Hierarchy*, pp. 66–77; Rubin, 'Nobility'; Z. Rubin, 'Eastern Neighbours: Persia and the Sasanian Monarchy (224–651)', in Jonathan Shepard, ed., *Cambridge History of the Byzantine Empire*, vol. I, Cambridge 2008 , pp. 139–55; Tafazzoli,

"؛ و " المزارعون ".[1] وفي وقت لاحق، خضعت هذه الطبقات لبعض التغييرات سواء في الهيكل أو المصطلحات. وهكذا، أصبح " الكهنة " " المجوس "(*ماغو*)؛ تم استبدال "المحاربين" بالطبقة النبيلة الجديدة المسماة *أزادان*، التي شملت أيضا سلاح الفرسان؛ أما الطبقة الأخيرة، الأكثر تنوعاً، فقد صارت تدعى الآن *رام* (" القطيع "). وشمل الإصلاح الساساني، الذي كان في زمن لم يتعد بداية القرن الخامس، أربع طبقات، حيث عاد إلى المصطلحات الأفستية المكونة من الكهنة، والقضاة، والمحاربين، والمزارعين. وفي أعقاب المحاربين في التسلسل الهرمي: تمت إضافة طبقة جديدة: والكتبة (*الدبيرون*).[2]

وعلى الرغم من عدم وضوح كيفية اعتماد هذه الأمثولة عملياً على نحو دقيق، فقد عدت هذه العضوية الطبقية على أنها موروثة من جيل إلى جيل، أمّا نظرياً فلم يكن ثمة انتقال من طبقة إلى أخرى.[3] وهذا متمثّل جيداً في قصة الفردوسي الشهيرة حول الإسكافي الذي كان على استعداد لتقديم مبلغ كبير للملك حتى يتمكّن ابنه من أن يصبح كاتباً (دبير)، لكن طلبه رفض.[4] وكان سبب الرفض هو المعتقد، الذي يتردد صداه عند الثعالبي أيضاً، الذي يتضمن أن هذا قد يؤدي إلى حالة ربما يتمكّن فيها

SasanianSociety, pp. 2, 20; Perikhanian, 'Iranian Society', pp. 632–6; Frye, *GoldenAge*, p. 18

(1) في هذا، انظر: P. O. Skjærvø, 'Class System: i: in the Avesta', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 650–1، حيث يلاحظ أنه ربما كان ثمة أربع طبقات في الأفستا.

(2) من أجل رأي متكامل لهذه المسألة وبيبلوغرافيا شاملة؛ انظر: Marlow, *Hierarchy*, pp. 68–72.

(3) Perikhanian, 'Iranian Society', pp. 632–3; E. Benveniste, 'Les classes sociales dans la tradition avestique', *Journal Asiatique*, 221 (1932), pp. 117–34.

(4) Tafazzoli, *Sasanian Society*, p. 27، مستشهداً بأبي القاسم، *شاهنامه*، تحقيق Bertel *et al.*, Moscow 1966 –71, vol. VIII, pp. 297–9؛ الفردوسي، شاهنامه، المجلّد الرابع، ص ٤١٣ – ٤١٧.

شخص من أصل متدن من إذلال النبلاء.[1] وهذا في الواقع المنطق نفسه الذي نجده في المصادر الإسلامية فيما يتعلق بحظر توظيف غير المسلمين في المناصب الحكومية الرسمية.[2]

يعزى إنشاء هذه الطبقات لمؤسسين أسطوريين مثل زرادشت (كما في الأفستا *والبونداهشن*) وجمشيد (كما أورد الفردوسي والثعالبي). ويثبت إميل بنفنسيت أن هذين التقليدين يستندان في الواقع إلى تقليد قديم يروي أن جمشيد (ياما) هو من أسس الطبقات الثلاث، التي أعطاها زرادشت لاحقاً أسماء أخرى. ووفقاً لبنفنسيت، تُبين الأفستا هنا تقليداً مازدانياً قديماً كان قبل زرادشتي.[3] والإصلاح الاجتماعي الساساني الذي حدث حوالي العام ٥٠٠ تبنى بالفعل هذا التقليد بشكله القديم، عائداً مرة أخرى إلى التسميات الأفستية، بينما أضاف طبقة جديدة هي الكتبة (*ديبران*).

أضيفت على ما يبدو طبقة أخرى إلى هذا المخطط فقط في الإصلاح الساساني هي طبقة الدهاقين التي، كما ذكر أعلاه، تمثل الطبقة الدنيا بين النبلاء. وتجدر الإشارة إلى كون الشواهد على الدهاقين لا توجد إلا في نهاية الحقبة الساسانية فقط ولكن على الرغم من ذلك فالأكثر ترجيحاً أنهم ظهروا كطبقة اجتماعية نتيجة لإصلاح الأراضي الذي قام به كسرى أنوشروان، هنالك مع ذلك رواية قوية تعزو إنشاء طبقة الدهاقين لويكارت أو واغيرد، شقيق هوشنغ، الملك الأسطوري الإيراني، وهنالك أيضاً رواية

---

[1] انظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، *غرر أخبار ملوك الفرس*: *Histoire des rois des Perses*, ed. and trans. H. Zotenberg, Paris 1900, p. 608

[2] انظر الفصل الرابع.

[3] انظر: Benveniste, 'Classes sociales', pp. 119–20; 130–4. في الصفحات ١٣٢ – ١٣٤ يورد نسخة الفردوسي مع بعض التصحيحات الصغيرة وإن كانت مساعدة على الفهم؛ انظر: طبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ١٨٠ : وصنّف الناس أربع طبقات: طبقة مقاتلة وطبقة فقهاء وطبقة كتاباً وصناعاً وخراثين واتخذ طبقة منهم خدماً وأمر كل طبقة من تلك الطبقات بلزوم العمل الذي ألزمه إياه؛ الثعالبي، *غرر*، ص ص ١١ – ١٢.

أخرى تعزوا ذلك إلى مانوشهر، الجد الأسطوري للإيرانيين.[1] هذه الأساطير تشهد على حقيقة أنَّ مجرّد وضع المكانة الاجتماعية *للدهاقين*، حتى صارت تُتصور كحالة بدئية في التسلسل الهرمي الرسمي، الذي لا يمكن تغييره أو اختراقه.

نقلت أمثولة الطبقات الإيرانية بوضوح في عدة وثائق نشأت في الحقبة الساسانية. أول تلك الوثائق هي *عهد أردشير بن بابك*، وهي وثيقة وضعت في نهاية الحقبة الساسانية، عثر عليها بجانب ثلاث وثائق أخرى من أصل ساساني، في مخطوطات كوبرولو Köprülü ١٦٠٨.[2] وتصف الوثيقة تقسيم المجتمع إلى أربع فئات هي: (أ) المحاربون. (ب) الكهنة، والزاهدون، وحرّاس معابد النار؛ (ج) الكتبة، والمنجمون، والأطباء، و (د) العبيد، والحرفيون، والفلاحون. وهي تشدد على أهمية هذا التقسيم، فتقارن المحافظة عليه برعاية الجسم نفسه. "لا شيء يمكن أن يؤذي موقف السيادة أكثر من انتقال واحد من هذه الطبقات إلى مرتبة لطبقة أخرى لأن نقل الناس من مراتبهم سيؤدي على الفور إلى نزع الملك عن عرشه إما بإبعاده عن السلطة أو حتى بقتله".[3] وتمضي الوثيقة لتشرح أن أي تغيير في النظام الاجتماعي من

---

(1) Tafazzoli, *SasanianSociety*, p. 41؛ من أجل نسخ مختلفة عند الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٤٣٤؛ الثعالبي، غرر، ص ص ٦-٧، ٦٧-٦٨، وغير ذلك؛ انظر أيضاً: Zakeri, *Soldiers*, pp. 45–6 . مستشهداً بالبيروني، *الآثار الباقية عن القرون الخالية*، تحقيق: E. C. Sachau, Leipzig 1879, pp. 220–221؛ ترجمة: E. C. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, Leipzig 1897, p. 206؛ حول منوشهر؛ انظر: E. Yarshater, 'Iranian National History', in Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, vol. III (1), pp. 433–4; A. Tafazzolı3, 'Dehqān', *Encyclopedia Iranica*, vol. VII, pp. 223–5

(2) انظر: M. Grignaschi, 'Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul', *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 1–135

(3) السابق، ص ٥٤ (ترجمة فرنسية ٥٧)؛ ي. عبّاس، عهد أردشير، بيروت ١٩٦٧، ص ص ٦٢-٦٤.

شأنه فقط أن يجلب الحسد والغضب ويعيث فسادا على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.[1]

تشرح الفكرة نفسها تشرحها وثيقة أخرى وجدت في كوبرولو ١٦٠٨ ، قال غرغناشي إنها كتاب *التاج في سيرة أنوشروان* الذي ذكره ابن النديم،[2] الذي كتب أصلاً باللغة البهلوية في نهاية الحقبة الساسانية ثم ترجم إلى العربية، وذلك بحسب رواية، قدمها ابن المقفع. وتصف هذه الرسالة الطريقة التي نظّم بها كسرى أنوشروان طقس خطاب العرش أثناء عيد النيروز.[3] فهو يبدأ بالقول إنه " في يوم النيروز، يلتقي ملك ملوك الفرس الجمهور العام، فيوزع الهدايا والأثواب، ويضع الجداول. أما الناس فيجلسون كل بحسب مكانته، يتمايزون بالملابس التي يلبسونها لذلك اليوم، ويكونون صامتين. "[4]

هناك وثيقة أخرى، أساسية لفهمنا *للشروط*، هي رسالة تنسار إلى ملك طبرستان، التي نعرفها في ترجمة باللغة الفارسية من بدايات القرن الثالث عشر؛ وهذه النسخة تعتمد على ترجمة ابن المقفع العربية (القرن الثامن) للنص البهلوي.[5]

---

[1] Grignaschi, 'Spécimens', p. 54 (ترجمة فرنسية، ص ٧٤)؛ وعبّاس، *عهد أردشير*، ص ص ٦٢ – ٦٤؛ نص مشابه، يتضمّن وعظاً للملك يتعلّق باضطراب المنظومة الاجتماعية، ويصف البنيان المكون من أربع طبقات، موجود عند الجاحظ المنحول، تاج، ص ص ٢٤ – ٢٥ (انظر أيضاً : Pellat (trans., *Couronne*.

[2] Grignaschi, 'Spécimens', pp. 4–5.

[3] *كتاب التاج في سيرة أنوشروان لابن المقفع*؛ Grignaschi, 'Spécimens', intro. pp. 4–5, 101–8 (text), 129–35 (French trans.).

[4] السابق؛ ص ١٠٣ : ويجلس الناس على مراتبهم ويختلفون في الزينة ليومهم.

[5] يقول Christensen, *L'Iran*, pp. 63–6 إنه كتب في القرن السادس؛ أما بويس في عمله المترجم M. Boyce, trans., *The Letter of Tansar*, Rome 1968, pp. 5–22، فيدعم تاريخاً أكثر قدماً مع إضافات أخرى؛ من ناحيته، لا ينفي شاكد، Shaked, 'Transmission', p. 55, n. 22، أن يكون قد كتب في القرن الثالث.

فالرسالة، التي زعم أنها كتبت زمن أول ملك من السلالة الساسانية، أردشير الأول، لكن التي يقول بعض الباحثين إنها ربما كتبت أو حررت مع نهاية الحكم الساساني،[1] تقول:

وضع [أي الملك] الأسس لتمييز واضح وعام (*تميزي ظاهر وعام*) بين الرجال من ولادة نبيلة وعامة الناس (*أهل درجات وعامة*) فيما يخص الخيول والملابس، المنازل والحدائق، النساء والخدم. علاوة على ذلك، وضع الفوارق (*تفاوت*) بين النبلاء أنفسهم فيما يتعلق بالدخول وأماكن الشرب، وأماكن الجلوس والوقوف، والملابس، والحلي والمنازل، على وفق منزلة طبقة كل رجل. بحيث يعتنون بأسرهم ويعرفون الامتيازات والأماكن المخصصة لهم. لا يمكن لعامي أن يشارك بمصادر التمتع بالحياة مع النبلاء، والتحالف والزواج بين المجموعتين ممنوع.[2]

بعد عدة صفحات يُعاد التأكيد من جديد على مسألة الانقسامات والتمايزات الطبقية، خاصة في اللباس وملحقاته، وبطريقة أكثر قطعية:

وقد جعل من هذا قانوناً ملزماً، وكان هدفه من ذلك هو توضيح الانقسامات والفوارق بين الناس (*وضع كرد وقصدي أوساط تقدير در مياني خلائق باديد أورد*)، بحيث أن الملحقات المناسبة لكل طبقة لا بد من إظهارها. فالنبلاء متميزون عن الحرفيين والتجار بملابسهم وخيولهم وزخارف أسرجة أجوادهم الفاخرة، أما نساؤهم فتتميز أيضاً بالثياب الحريرية؛ وأيضا بمساكنهم الرفيعة، بسراويلهم، وقبعاتهم، والصيد وأي شيء آخر مألوف عند النبلاء. أما بالنسبة للجنود، أو

(1) Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, vol. III (2), pp. 731, 933, 1184, 1272

(2) Nameh *Tansar*, ed. M. Minovi, Tehran 1932p. 19; Boyce, trans., *Letter of Tansar*, p. 44

المحاربين، فغالباً ما كانت تضفى مراكز الشرف والتفضيل من كل الأنواع على تلك المجموعة، لأنهم يضحون إلى الأبد بحياتهم وأملاكهم وأتباعهم من أجل رفاهية أولئك الذين يكدحون ... فمن المناسب أن يؤدي العاملون التحية لهم وينحنوا لهم وأن يبدي المقاتلون الإجلال للنبلاء، وأن عليهم أن يميزوا أحدهم عن الآخر بحسب علو مكانته، ينبغي الحفاظ على كرامتهم.[1]

إذا كان لا يزال ثمة شك بأن هناك عنصراً من الخضوع متضمناً في هذه الفروقات الخارجية، فإن مثلاً يتم الاستشهاد به لاحقاً في الرسالة يحلّ هذا:

إذا كنت واحدا من حكام الناس، أحكم النبيل بلطف وكرم، لكن أحكم الدنيء بذل، لأنهم بالازدراء سيصلحون. يجب إخضاع اللئام.[2]

تؤكّد آين *āyīn* المنسوبة لأردشير، والتي تمدّنا بمنظومة سلوك للطبقة النبيلة،[3] على أهمية الانقسام الطبقي من جديد ، وخاصة منظومة اللباس التي تميز بين هذه الفئات المختلفة:[4]

قررنا أن تكون هنالك ملابس خاصة لجمهور الملوك لن يتركوها؛ وبزي خاص لأيام الأعياد لن يتركوها؛ وبزي الخاص لاجتماع الشبان والرجال لن يتركوها؛ ولاستقبال [الناس الذين يطلبون] المعروف ملابس لا يمكن تركها. فرضنا هذا على

---

[1]Nameh *Tansar*, pp. 23–4; Boyce, trans., *Letter of Tansar*, pp. 48–9.

[2]إذا كنتم للناس أهل سياسة ، فسوسوا كرام الناس بالرفق والبذل
وسوسوا لئام الناس بالذل يصلح على ذلّنا ذل إصلاح للنذل:
مامه تسنار (= رسالة تسنار عند ابن اسفنديار، *تاريخ طبرستان*، تحقيق عبّاس إقبال، طهران ١٩٤٢، ص ٣٥)؛ Boyce, trans., *Letter of Tansar*, p. 60

[3]انظر: Grignaschi, 'Spécimens', pp. 2–3, 91–102 (text), 111–28 (French trans.)

[4]Ibid., p. 94.

النبيل بسبب ثرائه وشرفه، وعلى الوضيع بسبب فقره ولؤمه. أما بالنسبة للخدم المنزليين والعبيد - فقد فرضنا عليهم اللباس الذي يمكن التدثر به في أوقات الراحة والسفر. وأخيراً، وفيما يتعلق بالفلاحين والمزارعين - فقد فرضنا عليهم لباس المذلة.

يتضح من هذه النصوص أن ليس النبلاء الأغنياء كانوا متميزين بشكل طبيعي بملابسهم المترفة باهظة الثمن، بل إن هذه الملابس كانت مفروضة بالفعل عليهم، وكانت تتلاءم مع المناسبة التي كانوا يحضرونها. أما بالنسبة للخدم والمزارعين، فَلَمْ يكونوا قادرين على شراء ملابس النبلاء الفاخرة الثمينة وليس هذا فحسب، بل كان محظوراً عليهم، بحسب هذه الروح الأرستقراطية، ارتداؤها وكان عليهم ارتداء الزي الذي كان مفروضاً عليهم، الزي الذي يدل على مكانتهم الوضيعة والدنيئة في المجتمع. من هنا، ووفقاً لهذه الروح، كان ينبغي أن تكون الوضعية الاجتماعي دائمة، وليس بالإمكان تغييرها، ولا بد من إظهارها بوضوح وتمييزها عبر ملابس المرء وملحقاتها.

المنظومة الطبقية الإيرانية: بين الروح ethos والواقع

من المقبول به اليوم أن رأي آرثر كريستنسن، الذي قبل بأن هذه الروح الأرستقراطية إنما هي أثرٌ للمجتمع الساساني، يحتاج إلى مراجعة.[1] بدلاً من ذلك، يبدو أن هذا المفهوم عزّزه الساسانيون خدمة لمصالحهم الخاصة ضد عناصر معينة في المجتمع رفضت هذه الروح والنظام الاجتماعي الذي كانت تمثله. ويمكن ملاحظة هذا في رسالة تنسار نفسها، التي تتضمن أن النظام الاجتماعي الصحيح قد تدهور وأن النبلاء على وجه الخصوص كانوا مهملين فيما يخص شرفهم وروعة مكانتهم.[2] وحين

---

[1] انظر: Christensen, *L'Iran*, pp. 316–20؛ من أجل آراء مناقضة انظر على نحو خاص: Pourshariati, Decline ; and Rubin, 'Nobility'

[2] انظر: Boyce, trans., *Letter of Tansar*, pp. 43–4:

تهدد حكمهم من ناحية على يد العائلات النبيلة البارثية التي ثارت مرات عديدة ضد الملك، بل خططت لتنحيته أحياناً، ومن ناحية أخرى على يد الحركة المزدكية، التي أثارت الاضطرابات في صفوف طبقات المجتمع الدنيا،[1] أمثولة تسلسل هرمي اجتماعي مبني بشكل وثيق متميز بعدم إمكانية التنقل بين طبقاته كوسيلة فاعلة لتحقيق استقرار مختلف الفئات الاجتماعية وكبح طموحاتها.

مع ذلك، فهذا المثل الأعلى لا يمكن تصوره كدعاية ساسانية فارغة. ليس هنالك أدنى شك في أن المجتمع الساساني كان يقوم على أساس من مفهوم قوي للتسلسل الهرمي الاجتماعي الوراثي. وهذا واضح، كما يؤكد روبين، في نقوش شابور، في حاجآباد وكابيزرادشت، التي " تكشف عن وجود مفهوم واضح للتسلسل الهرمي الاجتماعي بطبقات كرامة ترتفع بحسب قربها من الملك، تحت حكم أوائل الملوك الساسانيين "[2]. ويشهد على العلاقة بين المكانة الاجتماعية والأصل من جهة الأب أيضاً الأدلة القادمة من الأختام؛ ومن ثمَّ فإن *الكولاهات*، أو القبعات الخاصة التي يرتديها موظفو الرتب العالية، تحمل، في معظم الحالات، شعارات العائلات النبيلة البارثية الكبيرة، مشيرة إلى أن مثل هؤلاء الموظفين عادة ما كانوا يولدون ضمن

بالنسبة للمقطع الثاني الذي كتبت فيه ... " ملك الملوك وضع أسساً لأعراف جديدة وطرق جديدة "...، تعرف أن تفسّخ العائلة والطبقة إزدواجي في طبيعته. في الحالة الأولى يدنّي الناس العائلة ويسمحون للطبقة بأن تهبط بشكل غير عادل؛ في الأخرى آن الأوان لها بنفسها من دون محاولة الأخرى تحرمهم من شرف المكانة وجدارته وألقه. ويظهر الورثة المنحطون الذين يتبنون الطرق جلفة ويهجرون أخلاق النبلاء ويفقدون كرامتهم في أعين الناس. ويشغلون أنفسهم كالتجّار بجمع النقود، ويهملون ادخار السمعة المشرفة. ويتزوجون من المبتذلات اللواتي لسن نظيرات لهم؛ ومن ذلك يولد ويحمل أناس بمظهر شخصية متدنية؛ وهذا ما كان يعنى به " بتفسّخ المكانة ". أصدر ملك الملوك مرسوماً لرفع مكانتهم وتشريفهم، وهو ما لم نسمع بمثله من أي إنسان.

[1] انظر: Rubin, 'Nobility', pp. 246–59; Pourshariati, *Decline*, pp. 2–156.

[2] Rubin, 'Nobility', p. 243.

هذه العائلات.[1] يلاحظ بور شريعتي Pourshariati أيضاً، في الإشارة إلى آثار الحركة المزدكية، أن "، الأبعاد الاقتصادية، السياسية-الدينية، وأخيراً المناطقية للهيكلية الأبوية للمجتمع الإيراني، والقيود المتماسكة القوية التي قامت هذه الأبعاد بوضعها،جعلت نسيج المجتمع الإيراني مترابطاً إلى درجة أنه لم يعد ممكناً إصلاحه بسهولة. والبنيان الأبوي كان ينطبق بشكل خاص على أسر السلالة البارثية.[2] وعلى الرغم من حقيقة أن أسر السلالات الكبيرة تحدت سلطة الملك ونفوذه في بعض الأحيان، فقد كانت هذه الأسر نفسها متمسكة بحدة بالنظام الاجتماعي الوراثي الهرمي الذي منح امتيازات خاصة للطبقات العليا، في حين لم يكن باستطاعة الطبقات الدنيا اكتساب ما يكفي من القوة لإصلاح هذا النظام القديم. لا بدّ أن هنالك بالطبع فرقاً كبيراً بين الأيديولوجيا والواقع، لكن مع ذلك فإن هذه الأمثولة الهرمية هي التي كانت تقف في أساس المنظومة الاجتماعية الساسانية.

تبنّي المسلمين الروح ethos الأرستقراطية الساسانية

لكن هذا المفهوم الهرمي، المعبّر عنه من خلال مجموعة واسعة من الرموز والشفرات، لم يصمد أمام التغيير على شكله الساساني في العصور الإسلامية. مع ذلك فلن أخوض هنا في النقاش حول مدى تأثير النظام الاجتماعي الإيراني على المجتمع الإسلامي. أمّا بالنسبة لأولئك الراغبين بدراسة ذلك بمزيد من التفصيل فإن تحليل مارلو الشامل، الذي يؤيد فكرة تأثير التسلسل الهرمي الاجتماعي الرباعي الإيراني على الأيديولوجيا الاجتماعية للمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، مفيد ومقنع

[1] انظر: R. Gyselen, *Le géographie administrative de l'empire sassanide: les témoignages sigillographiques*, Paris 1989, pp. 152, 156

[2] Pourshariati, *Decline*, p. 92.

بشكل خاص.[1] كان هنالك حجج مؤيدة ومعارضة لهذا النظام بين الفلاسفة والمؤرخين المسلمين، لكن النظام كان قد جرى تلطيفه عملياً من خلال نزعة المساواة والجدارة في الإسلام.[2] مع ذلك، فالمجتمع المسلم عموماً، حمل معه الأمتعة الاجتماعية والثقافية المهمة من المجتمع الساساني. والواقع، وفقاً لديمتري غوتاس، لم يَرَ العباسيون في أنفسهم ورثة الساسانيين فعلياً فقط، بل أيضاً ورثة الثقافات القديمة من بلاد ما بين النهرين وإيران[3].كان واجباً أن يكون للمفهوم الاجتماعي الساساني عامة تأثير ملموس على تشكيل النظام الاجتماعي الجديد بشكل عام، وعلى وجه التحديد، كما سأحاول أن أثبت هنا، على وضع غير المسلمين ضمنه. وجوهر الأمر هو أن *شروط* عمر هي في الواقع أثرٌ للمفهوم الاجتماعي الساساني، الذي تم تمريره عبر ناقلين فرس والذين كانوا على دراية بالروحethos الأرستقراطية الساسانية وبواقعها الاجتماعي على حد سواء. وكما سنبرهن للتو، فإن غير المسلمين، في المجتمع الإسلامي المشكّل حديثاً، حلّوا محل – على الأقل نظرياً – الطبقات الدنيا في المجتمع، التي كانت تمثل " المنحطين الذين يجب إخضاعهم ".

---

[1] انظر: Marlow, *Hierarchy*, pp. 66–90؛ انظر أيضاً المسح المتعلّق بالطبقية المجتمعية في المجتمعين الإيراني والمسلم عند M. Shaki, 'Class System iii: In the Parthian and Sasanian Periods' و A. Ashraf and A. Banuazizi, 'Class System iv: Classes in Medieval Islamic Persia', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 654–67 ؛ في هذه المسألة الخاصة، انظر الصفحات ٦٦٢ – ٦٦٦، مع الإشارة إلى العملين التاليين: A. K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London 1980 , chap. 7; A. K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, Albany 1988 , pp. 221–346, esp. pp. 221–4.

[2] انظر: Marlow, *Hierarchy*؛ من أجل مسح جيد لهذه المسألة انظر: Shaki, 'Class System iii'; Ashraf and Banuazizi, 'Class System iv'.

[3] انظر: Gutas, *Greek Thought*, pp. 29–60.

أحوال الموالي في بداية المجتمع الإسلامي

أدى الغزو العربي إلى انهيار كامل للمجتمع الساساني. مع ذلك، فبعد الغزو وخلال الحقبة الأموية كان هنالك أربع مجموعات مختلفة في المجتمع في ظل الحكم الإسلامي، على الرغم من مفاهيم المساواة الأساسية المتأصلة في الإسلام: العرب المسلمون؛ والمسلمون من غير العرب (*الموالي*)؛ *والذميون*؛ والعبيد. في هذه المرحلة كان الموالي، مع اعتناقهم الإسلام، أقل شأنا اجتماعياً.[1] كانوا يعدون " دنيئين "، بينما كان موالي الموالي " أكثر من مشى على الأرض من الأشخاص بؤساً "[2]. فكثير من الصفات التي تلصق بمكانة *الموالي* في المجتمع المسلم تشبه في الواقع تلك الصفات المتعلقة بغير المسلمين التي يمكن أن نجدها في *الشروط*. وهكذا، كان محظوراً على *الموالي* الزواج من النساء العربيات، وحياة *المولى* كانت أقل قيمة من حياة العربي. كما كانوا أيضاً، في الوضع الرسمي على الأقل، يعدون غير صالحين لأن يشغلوا مناصب رسمية في الحكومة.[3] إضافة إلى ذلك، كما في حالة غير المسلمين، كان هنالك رموز صريحة فيما يخص المكانة تميّزهم عن العرب المسلمين: كان عليهم عدم استعمال الكنى، بل الاسم فقط، تماماً كما ورد في *الشروط*؛[4] وكان عليهم عدم السير بجانب

---

(1) انظر: I. Goldziher, *MuhammedanischeStudien*, Halle 1889 –90, vol. I, chap. 3, pp. 101–46, ed. and trans. C. R. Barber and S. M. Stern as *MuslimStudies*, New York 1977, pp. 98–136; P. Crone, 'Mawlā', *EI2*, vol. VI, pp. 874–82; R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957, pp. 53–67.

(2) Crone, 'Mawlā', p. 876، حيث استشهدت بالبلاذري، *أنساب*، المجلّد الرابع ب، ص ١٠؛ انظر أيضاً: الفصل الثالث.

(3) Crone, 'Mawlā'، فيما يخص الزواج، الدية، والمواقع، والمراجع هناك.

(4) انظر: Goldziher, *MuhammedanischeStudien*, vol. I, p. 267; Goldziher, *MuslimStudies*, p. 242.

المسلمين، وفي الاجتماعات العامة كان يخصص لهم المقاعد الأخيرة والأكثر إتضاعاً.[1] تضع الشروط هذه المتطلبات نفسها: " علينا إظهار الاحترام حيال المسلمين، وأن نقوم عن مقاعدنا إذا رغبوا بالجلوس "، وفي *كتاب الأم* للشافعي: " يجب أن لا تشغلوا وسط الطريق أو المقاعد في السوق، وتعرقلوا سير المسلمين "[2]. إن كثيراً من هذه السلوكيات التمييزية نشأت في المفهوم الاجتماعي الساساني، كما سيتضح الآن.

على الرغم من أن الفروقات بين وضع العرب المسلمين ووضع المسلمين من غير العرب في المجتمع الإسلامي لم تلغ بالكامل قط، فقد تضاءلت تدريجياً، واختفت القوانين المذكورة أعلاه، بل إن كثيراً من *الموالي* –كانوا *دبريين* (*كتّاب*) و*دهاقين* – احتلوا مراكز حكومية مركزية، وصاروا أعضاء محترمين في المجتمع الإسلامي. وكان على غير المسلمين أو *الذّميين* أن يملأوا الآن – نظرياً، مع أنه ليس عملياً دائماً – مكان الطبقة الأدنى في المجتمع الإسلامي.

الذّميون بوصفهم طبقة اجتماعية ضمن المجتمع المسلم

في حين لم تفرض أو تتبع بدقة قواعد التفريق والتمييز بين الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي، صار من الواجب تطبيقها بصرامة الآن، على الأقل من الناحية النظرية، على غير المسلمين داخل العالم الإسلامي. وللمرة الأولى، فإن قواعد التمييز الاجتماعي التي نشرتها روح ethos الأرستقراطية الساسانية كوسيلة لإظهار الوضع الاجتماعي الوراثي كانت تقوم على أساس ديني وليس على الأصل الأبوي الاجتماعي، أو حتى على المهنة، الجدارة أو الثروة.

---

[1] Levy, *SocialStructure*, p. 59؛ محمد بن يزيد بن المبرّد، كتاب الكامل، تحقيق W. Wright, Leipzig 1864, pp. 711–12

[2] شافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ١١٨. انظر أيضاً: Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 91–2: يجب أن لا يجلس في المقدّمة على أريكة بملمس المخمل (مرتبة خمال).

يشير المصطلح المستعمل في مرسوم المتوكل الشهير للدلالة على غير المسلمين هو " *طبقة* "[1] إلى القيود التي تفرض في مرسومه على طبقة اجتماعية، تقوم في هذه الحالة على أساس من التمييز الديني وليس الأصل الأبوي أو الوضع الاجتماعي. وحقيقة أن *أهل الذّمة* كان يعدُّون من الناحية النظرية كطبقة اجتماعية تماثل إحدى الطبقات الاجتماعية الساسانية إنما تتضح من وصف الطبري للنظام الضريبي والذي وضع أسسه بحسب الروايات عمر بن الخطّاب. فعند المقارنة بين النظام الضريبي الساساني والنظام الضريبي الإسلامي، يقول [الطبري] إن الطبقات العليا الثلاث في المجتمع الساساني كانت معفاة من الضرائب، في حين أن الباقية، أي الطبقة الرابعة، كانت تخضع للضريبة على وفق قدرتها. ويقول الطبري، " هذه هي الضرائب التي احتذى بها أو اقتدى بها عمر عندما غزا أرض الفرس وأمر بجمعها من *أهل الذّمة* ".[2] ومن الواضح أن المقارنة هنا هي بين غير المسلمين والطبقة الرابعة في المجتمع الساساني.

مفهوم الغيار

في ضوء ذلك، أود أن أقترح أن مفهوم *الغيار* نفسه نشأ في العالم الإيراني وليس في أمثولة *لا تشبّهوا* التي مر ذكرها سابقاً، فهي مفهوم مختلف.[3]

إن فكرة العلامات الفارقة هي مبدأ راسخ في المجتمع الساساني. وهكذا، فإن رسالة تنسار، المذكورة أعلاه، تقول: " وضع [أي الملك] أسس تمييز واضح وعام (*تمييزي ظاهر وعام*) بين الرجال من ولادة نبيلة وعامة الناس (*أهل درجات وعامة*) فيما يخص الخيول والملابس، والمنازل والحدائق، والنساء والخدم. علاوة على ذلك،

[1] الطبري، *تاريخ* المجلّد الثالث، ص ص ١٣٩٠ – ١٣٩١.
[2] السابق، المجلّد الأول، ص ٩٦٢.
[3] انظر سابقاً.

وضع الفوارق (*تفاوت*) بين النبلاء أنفسهم ... وذلك وفقاً لمكانة طبقة كل رجل "[1]. ومن ثم يقول: " وقد جعل من هذا قانوناً ملزماً، وكان هدفه من ذلك هو توضيح الانقسامات والفوارق بين الناس (*وضع كرد وقصدي أوساط تقدير در مياني خلائق باديد آورد*)[2]، بحيث أن الملحقات المناسبة لكل طبقة لا بد من إظهارها ".

على حد علمي، لا يوجد أي سجل حول الاستعمال المبكر للمصطلح *غيار* باللغة العربية، قبل وضعه لتعيين العلامات الفارقة بين المسلمين وغير المسلمين. من هنا، ربما يكون ترجمة للمصطلح البهلوي الذي يعني تمييز أو فروقات (ربما جوداغيش؟)، الذي ضاع منا في عملية ترجمة رسالة تنسار إلى اللغة العربية ومن ثم إلى اللغة الفارسية من جديد.[3]

---

[1] انظر: *نامه تنسار*، ص ١٩.

[2] السابق، ص ٢٣. وهذا اعتماداً على تصحيح بسيط في النص، إضافة إلى ترجمة بويس له: وقصد أوساط تقدير بدلاً من وقصد أوساط وتقدير. أريد أن أشكر الدكتورة فيرا مورين والدكتورة رابانوفيتش على مساعدتيهما في قراءة النص الفارسي.

[3] ترجمت رسالة تنسار من البهلوية إلى العربية على يد ابن المقفع (مات عام ٧٦٠ تقريباً)، لكن الترجمة ضاعت، فترجمت من جديد إلى الفارسية الجديدة في القرن الثالث عشر. ولم يتبق لنا غير النسخة باللغة الفارسية الجديدة فحسب (انظر هنا مقدمة بويس لرسالة تنسار). مع ذلك، حتى في زمن ابن المقفّع، كان الغيار " كلمة عهد "، حفظ لغير المسلمين، إذاً اختار ابن المقفع تعابير مشابهة أخرى باللغة العربية. والكلمات المستعملة في الترجمة باللغة الفارسية الجديدة التي تعني الاختلاف، أو التميّز، أي تفاوت، وتميز، وتقدير، كلها من أصل عربي وليست بهلوية، وربما استعملها ابن المقفع في ترجمته العربية.

الفقرات " غير المسبوقة " من *الشروط* بوصفها جزءاً من روح ethos اجتماعية جديدة

إن تلك البنود من الشروط التي لا يمكن تفسيرها بطرق أخرى يمكن فهمها بسهولة إذا ما تم تصويرها من خلال العلاقة مع العادة الساسانية المتضمنة تنظيم ملابس الطبقات الاجتماعية المختلفة، بما في ذلك ملابس الطبقة الدنيا.

في الواقع، إن ما تحظره هذه البنود على *الذمين* هو رموز المكانة القديمة التي معظمها من أصل إيراني. وبعضها مستمد من عادات اللباس للطبقة النبيلة الإيرانية، وبعضها الآخر مستمد من مدونة قواعد السلوك بحضور الملك أو المسؤولين الكبار الآخرين في البلاط الملكي أو خارجه. بعض هذه العادات قديم جداً، ولدينا شهود على أنها من أيام السلالة الأخمينية - كما هو متوقع، بالنظر إلى أن التصورات البارثية والساسانية للسلطة الملكية كانت تعتمد أساساً لها على الأنموذج الأولي الأخميني نفسه[1]. وهكذا، على سبيل المثال، فالمصطلحات المستعملة لتصوير التسلسل الهرمي للدولة في النقوش الصخرية الساسانية إنما ترجع إلى زمن الأخمينيين[2]، كما هي الحال مع ألقاب البلاط من الحقبة الساسانية[3]. لكن هنالك قواعد، مثل تلك المتعلقة باستعمال الكنى ، أو جز النواصي، أو الأعراف الجنائزية، التي تستمد من العادات القبلية العربية. فكل ما يرمز إلى السلطة، أو الحكومة، أو المكانة الاجتماعية منكر على *الذمين*. وفي كل الأحوال، فإن سيادة المسلمين تُعرض جنباً إلى جنب مع هوان *الذمين* وضعتهم، الذين أخذوا الآن رسمياً مكان الطبقة الاجتماعية الدنيا. وهذا يعدُّ أكثر من أي شيء آخر إعلاناً بحكم قانون رسمي لسيادة الإسلام والمؤمنين به على

---

(1) انظر: Lukonin, 'Institutions', pp. 683–98.

(2) Ibid., p. 699–700.

(3) انظر: ibid., pp. 709–13.

غير المسلمين – على الرغم من أن هذا التسلسل الهرمي الاجتماعي، بحكم الأمر الواقع، طبعاً، لم يكن قط بهذه البساطة، فهنالك العديد من الحالات التي يكون فيها *الذمي* الغني، *الذمي* الطبيب، أو *الذمي* الذي يشغل وظيفة مرموقة، أرفع مكانة من المسلم، والذي غالباً ما أدى إلى كثير من الاستياء عند المسلمين، كما يشهد على ذلك غالباً الأدب الإسلامي المتأخر.

سأراجع الآن الأحكام حكماً فحكماً

البند الخامس: وجوب إظهار الاحترام للمسلمين ومنحهم الأولوية في الجلوس (وعلى الطريق).

تعرض لنا رسالة تنسار قضية ترتيبات الجلوس: " علاوة على ذلك، وضع فروقات بين النبلاء أنفسهم فيما يتعلق بالدخول وأماكن الشرب، وأماكن الجلوس والوقوف." فقد كان الجلوس في الواقع مسألة مركزية في المجتمع الإيراني. في كتاب أرمني حول الطبقات (*غاهنامغ*) [يمكن متابعة المسألة على الشبكة العنكبوتية: http://understanding-our-past.blogspot.com/2011/03/glossary-of-titles-used-in-arshakuni.html] وصل إلينا[1]، يذكر أن كبار الشخصيات في البلاط الأرمني كانوا يجلسون بحضور الملك وفقاً لمراتبهم. فكلما علت الرتبة، زادت الوسائد على المقعد: " كانوا يجلسون على وسائد تعلو تدريجياً كلما اقتربت من الوسادة الملكية."[2]

---

[1] بخلاف كتاب الطبقات الساساني، المفقود، الذي تضمن في أوجه، كما يقول المسعودي، ٦٠٠ طبقة. انظر: M. L. Chaumont, 'L'order des préséances à la cours des Arsacides d'Armenie', *JournalAsiatique*, 254 (1966), pp. 471–97, at p. 491, n. 3.

[2] انظر: Gignoux, 'Courts and Courtiers'، حيث الاستشهاد بالعمل الآتي: *Généalogie de la famille de saint Grégoire et vie de saint Nersēs*, Venice 1853, pp. 32–9 (in Armenian); Chaumont, 'Préséances'; Shaked, 'Symbols of Royalty',

ويذكر الغاهنامغ " تثبيت مواضع ٤٠٠ وسادة "[1]. وكانت هذه العادة جزءاً من الطقس الاحتفالي لملوك إيران الأرساسيد Arsacid [الأرساسيد أربع سلالات، اثنتان منها كانت في إيران (٢٤٧ ق.م. - ٢٢٤م.) وأرمينيا (٥٤م. - ٤٢٨ م)]، والذي استمر عبر الساسانيين. مع ذلك، فهو يرجع إلى زمن أقدم بكثير؛ فنظام الجلوس الهرمي كان عادة قديمة، ويخبرنا زينوفون (٤٣١-٣٥٥ قبل الميلاد) في عمله سيروباديا *Cyropaedia* أن ترتيبات الجلوس في بلاط قورش كانت محددة بحسب الاحترام للملك، فهؤلاء الذين أساءوا التصرف خصصت لهم مقاعد في الجزء الخلفي[2]. وهذه الترتيبات الخاصة بالجلوس في البلاط الإيراني مدونة أيضاً عند المسعودي والجاحظ في كتابه المنحول، اللذين أشارا إلى أن الطبقة الأولى في ظل حكم اردشير (حكم ٢٢٦-٢٤١) المكونة من الأساويرا asawira كانت تجلس إلى يمين الشاه، على بعد نحوٍ من عشرة *أذرع* عنه؛ أما الطبقة الثانية، التي كانت تضم *المرزبانات* المهمين، وهم الملوك التابعون الموجودون في البلاط، *والسبابذات*، فقد كانوا يجلسون على بعد عشرة *أذرع* تقريباً من الطبقة الأولى؛ وتجلس الطبقة الثالثة،

---

pp. 77–79; N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian*, trans. with partial rev. and bibliog. N. G. Garsoian, Lisbon 1970, pp. 186–8

(1) *Généalogie*; Chaumont, 'Préséances', pp. 481–3.

(2) اكزونوفون، *سيروبيديا*، المجلد الثامن. ٤. ٣ - ٥: " وهكذا حين يأتي ضيوف مدعوون للعشاء، لا يجلسهم على مقاعدهم كيفما اتفق، بل كان يجلس إلى يسار سيروس من يكن له أعلى اعتبار ... والشخص الذي يعقبه في المرتبة كان يجلسه إلى يمينه... لأنه كان يعتقد أنها خطة جيدة أن يظهر للعلن كم هو يكن من الاعتبار لكل واحد منهما ... مع ذلك فهو لا يحدد الأماكن بشكل دائم، بل جعل القاعدة أنه يمكن للمرء التقدّم إلى مقعد أكثر شرفية عبر أفعاله النبيلة، وإذا ما تصرف أحدهم بشكل سيء فعليه التراجع إلى الأقل شرفية " (ترجمة W. Miller, Loeb Classical Library, Cambridge, MA and London 1979, pp. 375–7); D. Khaleghi-Motlagh, 'Bār' (audience), *Encyclopedia Iranica*, vol. III, pp. 730–4

التي تتألف من المهرجين، ورجال التسلية، والمضحكين، الذين هم من أصل ومكانة محترمين، فتجلس في عتبة الغرفة.[1]

اعتمد العباسيون بإحكام نظام الجلوس الهرمي. وهكذا، يخبرنا الطبري أن بلاط الخلافة في أيام الخليفة المعتصم (حكم ٨٣٣-٨٤٢)، رُتِّب على النحو الآتي: أولاً أعضاء العائلة العبّاسية؛ ثم الأسر المحترمة الأخرى (*أصحاب المراتب*)؛ ثم العاملون في البلاط وغيرهم من كبار الشخصيات (*وغيرهم ممن لهم مرتبة*)[2]. كما استمرت الوسائد، أو مقاعد الشرف، في احتلالها لأهمية كبيرة. ويخبرنا هلال الصابئ أنَّ عضد الدولة عندما نُصّب حاكماً على العراق، تلقّى ضمن أشياء أخرى " مقعد شرف غير محشو مطرز بالذهب، مكمّل بوسائد من الجلد ". وعند استلامه إياه طلب عضد الدولة " أن يحشا مقعد الشرف ويُحمل في الشارع بحيث يمكن للآخرين رؤية عظمته والفخامة التي فيه. "[3]

تظهر قضية الجلوس، في الواقع، فيما يتعلّق بغير المسلمين، في وصف القيود المفروضة على *الذّميين* من قبل الخليفة المتوكل في حولية السامري من تلك الحقبة. يقول النص: " وأمر أن على كل ذمي ارتداء علامة فارقة من الأمام والخلف، وأن عليه أن لا يجلس في المقدمة على وسادة مخملية (*مرتبة خمل*)"[4]. الأولوية الممنوحة

---

[1] مسعودي، مروج، تحقيق: de Meynard and de Courteille, vol. II, pp. 156–9؛ تحقيق: Pellat, vol. I, pp. 286–7 ؛ ترجمة: Pellat, pp. 218–19; انظر الفقرة ١٧٧، والإشارة إلى الجاحظ المنحول، تاج، ص ص ٢٤ – ٢٥، ترجمة Pellat, pp. 51–3.

[2] انظر: Sourdel, 'Questions', pp. 139–40؛ حيث الاستشهاد بالطبري، *تاريخ*، المجلد الثالث، ص ١٥٠٣.

[3] انظر: □Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 78

[4] Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 91–2؛ الكلمة في النص الأصلي هي هـ مَ ل والتي صلّحت إلى خمل، والتي قد تكون وسادة مخملية، أو وسادة من الريش. من أجل مرتبة بهذا المعنى؛ انظر: Sadan, *Mobilier*, pp. 54–6.

للمسلمين فيما يتعلق بالجلوس يكررها الشافعي من جديد،[1] الذي يقول: " لا يجوز لكم أن تحتلوا وسط الطريق أو المقاعد في السوق ". والعنصران كلاهما، وضعية الجلوس والوسادة، المذكوران هنا، مستمدان بوضوح من المفهوم الإيراني حول التسلسل الهرمي للبلاط والفروقات الطبقية، الذي استمر حتى العصر الإسلامي.[2]

يظهر مطلب " عدم احتلال وسط الطريق " أيضاً في أمر المتوكل (أن يشملوا في الطريق)[3] وفي أدب *الحديث* الإسلامي، يقال إنه " يجب أن يجبر اليهود والمسيحيون الذين نقابلهم الشارع في على أضيق جزء من الطريق "[4]. وهنالك شاهد في منظومة السلوك الملكي الإيرانية على فكرة أن الطبقات الدنيا هي التي كان عليها أيضاً تنظيف الطريق. ووفقاً لهذه الأخيرة، يجب أن يتم تنظيف الطريق عند اقتراب ملك أو أحد الأعيان. ويروي زينوفون أنه قبل " وصول موكب قورش كانت صفوف من الجنود تقف على هذا الجانب من الشارع وعلى ذاك، تماماً كما يقف الفرس حتى يومنا هذا، حيث على الملك أن يمر؛ وضمن هذه الخطوط لا يجوز لأحد أن يدخل باستثناء أولئك الذين يشغلون مناصب شرفية (*tetimēmenōn*) . فرجال

---

[1] الشافعي، *كتاب الأم*، المجلّد الرابع، ص ١١٩.

[2] انظر: ابن بطوطة، *رحلات ابن بطوطة*، القاهرة ١٩٥٧، ص ص ٣٥ – ٣٦؛ حيث يصف بلاط السلطان محمد بن تغلق: وجلوسه على مصطبة مفروشة بالبياض فرقها مرتبة؛ النص ذاته. ثانية، ص ص ٣٨ – ٣٩، من الترجمة التي حملت عنوان، The travels of Ibn Battuta, AD 1325–1354، مترجمة مع مراجعات للنص العربي وتعليقات عليه؛ تحقيق: C. Defremey and B. R. Sanguinetti, by H. A. R. Gibb, Cambridge 1958 – 2000, pp. 660, 666

[3] انظر: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٨٩ – ١٣٩٠. هناك مطلب إضافي ذو صلة ألا وهو حظر زيارة المسلمين في منازلهم. انظر: ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٥٧؛ ابن قيّم الجوزية، *أحكام*، المجلّد الثاني، ص ٦٦٠.

[4] انظر: Kister, ' *Lā tashabbahū* ', p. 327, n. 23؛ حيث ترد سلسلة من المصادر.

الشرطة كانوا متمركزين هناك والسياط في أيديهم، يضربون كل من يحاول أن يحتشد "[1].

البند السادس: حظر التشبه بالمسلمين

ولا يتشبهوا بالمسلمين في شيء من لباسهم في قلنسوة، ولا عمامة، ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا يتكلموا بكلام المسلمين، ولا يتكنوا بكناهم.[2]

يعرف التقليد الإسلامي جيداً العادة الإيرانية التي تقتضي تحديد هوية الطبقات الاجتماعية من خلال ما هو خاص بكل طبقة من قبعات، ودثارات، وسراويل، وأحذية، وغيرها من الأدوات.[3] يقول الكتاب المسلمون إن النبلاء الساسانيين كانوا يرتدون قلنسوات، تعلن عن مكانة من يرتديها. ويلحظ الطبري أن الطبقة العليا من النبلاء، الذين يتمون إلى العائلات النبيلة السبع، كانوا يرتدون *قلنسوة* مطرزة بمجوهرات بقيمة مئة ألف درهم، في حين كان *المرزبانات* يرتدون *قلنسوات* تبلغ قيمة إحداها خمسين ألف درهم.[4] أما *السباباذات* فكانوا يرتدون تيجاناً تبلغ قيمة واحدها ضعف قيمة ما يرتديه *المرزبانات*. وكان المرزبان يرتدي قباءً وجزاماً مرصعاً بالجواهر. وكان المسؤولون المهمون يرتدون أحزمة مطرزة بطوبالة، كانت رمزاً للنبل.

---

[1] Xenophon, *Cyropaedia*, viii.3.9؛ انظر أيضاً: Gignoux, 'Courts and Courtiers', p. 358؛ بالنسبة للشرطة وشرطة أمن البلاط، يستشهد العمل السابق بالنص الآتي: M. W. Stopler, *Enterpreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm and the Persian Rule in Babylonia*, Leiden 1985, p. 63 n. 51

[2] انظر نسخة أكثر تفصيلاً عند ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ص ١٧٩-١٨٠؛ انظر فرقاً في هذا في ص ١٨٥؛ ابن زبر، " جزء "، ص ص ١٣٩، ١٤٠. انظر الفصل الثالث أيضاً.

[3] انظر: E. H. Peck, 'Clothing vii: From the Arab Conquest to the Mongol Invasion', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 760–70

[4] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ص ٢٠٢٥ – ٢٠٢٦، ٢٠٣٨؛ من أجل مرجع إضافي؛ انظر: Zakeri, *Soldiers*, p. 75.

كان لدى *الدهقان* تاج وأساور.[1] يقول: الجهشياري (مات عام ٣٣١ هـ) في *كتاب الوزراء* " قد جرت العادة عند الأباطرة الفرس أنّ كان على كل طبقة أن تلبس أثناء الخدمة زياً لا يرتديه غيرها من الطبقات. وحين يمثل رجل أمام الإمبراطور، كانت تُعرف تجارته وطبقته من لباسه. وكل *الكتّاب* الموجودين في الخدمة كان عليهم ارتداء الملابس الخاصة بهم التي يشترط عليهم ارتداؤها. "[2] ويخبرنا الطبري أن " منوشهر ...كان أول من عيّن *دهاقين*، حيث فرض دهقاناً على كل قرية، جاعلاً من سكانها قطيعه وعبيده، ملبسهم لباس المذلة وآمراً إياهم على إطاعته [*الدهقان*]"[3]. وهكذا فالمسلمون كانوا على اطلاع على المفهوم الإيراني الذي يتضمن أن منظومات اللباس لم تُستعمل فقط لمنح الامتيازات للطبقات العليا وتمييزها عن مواطنيهم الأدنى مرتبة منهم، بل طبقت في الواقع أيضاً على الطبقات الدنيا. ووفقا لهذه العبارة الأخيرة، فالمبدأ الرئيس في منظومة لباس الطبقة الدنيا كان إظهار مذلتهم أو خضوعهم. وهذا الأمر له أهمية خاصة بالنسبة للموضوع قيد المناقشة هنا، لأنه لا يدل فقط على أن مفهوم *الغيار* كان من أصل إيراني، بل إن هدفه في هذه الحالة هو إظهار مكانة غير المسلمين الذليلة الخاضعة- الطبقة الدنيا - أمام المسلمين، الذين كانوا يعدُّون الطبقات العليا من المجتمع.

تقول الروايات الإسلامية، في الواقع، إنه لم يكن فقط ثمة منظومة لباس مختلف للطبقات المختلفة، بل كان أيضاً ثمة منظومات لباس ضمن الطبقة الواحدة. وهكذا،

---

[1] انظر: Zakeri, *Soldiers*, p. 75، والمراجع التي فيه.
[2] الجشياري، *وزراء*، ص ٣؛ Tafazzoli, *SasanianSociety*, p. 27
[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الأول، ص ٤٣٤؛ W. M. Brinner, annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. III: *The Children of Israel*, Albany 1985, p. 23

يخبرنا المسعودي أن "*الدهاقين* كانوا ينقسمون إلى خمس مجموعات بحسب مكانتهم، وكان لباسهم يختلف وفقاً لقوة طبقتهم ".[1]

احتفظ المسلمون مثل الإيرانيين بأصناف معينة من الثياب للطبقة العليا. فقد اعتبر غطاء الرأس مهماً جداً. وهارون الرشيد استاء حين دخل أحد الشعراء بحضوره وهو يرتدي *قلنسوة طويلة* " وحذاء ناعماً" (*خفان دملقان*)[2]. *والقلنسوة الطويلة* كانت وريث القبعة المستديرة الطويلة التي كان يرتديها كبار الشخصيات الفارسية من الحقبة الأخمينية فصاعداً.[3] ولا عجب، إذن، أن تحتل مسألة غطاء الرأس مكانة مركزية في التعليمات المتعلقة بملابس غير المسلمين.

يروي أبو يوسف[4] أن عمر بن عبد العزيز حظر على *الذميين* ارتداء العمامة وغيرها من أصناف اللباس المرموقة، ومن بينها *القباء*، وهو ثوب للرجل – *الكاب* الفارسي[5] – الملابس الحريرية،[6] *المناطق* (الأحزمة التي ستتحدث عنها أكثر لاحقاً)، وتصفيف الشعر بحيث يصل إلى الكتفين، فكل ذلك كان رموزاً تخص مرتبة الطبقات

---

[1] المسعودي، *مروج الذهب*، المجلد الأول، ص ص ٢٤٧ – ٢٤٨، القسم ٦٦٢؛ Tafazzoli, *SasanianSociety*, p. 43

[2] الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، القاهرة ١٩٥٦، ص ص ١١٨ – ١١٩؛ KalfonStillman, *Arab Dress*, pp. 42–7؛ انظر أيضاً: Sourdel, 'Questions', pp. 133–4.

[3] انظر: A. S. Shahbazi, 'Clothing ii: In the Median and Achaemenid Periods', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, p. 729; E. H. Peck, 'Clothing iv: In the Sasanian Period', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, p. 745؛ بالنسبة لاستمرارية الزي؛ انظر: ibid., section viii; G. Widengren, 'Some Remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity', *Arctica: Studia Ethnographica Upsaliensia*, 11 (1956), pp. 228–76, at pp. 275–6.

[4] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ص ١٢٧ – ١٢٨؛ انظر الفصل الثالث.

[5] Widengren, 'Riding Costume', p. 259; Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 12

[6] من أجل مكانة الحرير انظر سابقاً.

العليا المتميزة التي صار على ما يبدو يرتديها الآن غير المسلمين في عصره، وهو أمر "غير لائق" بالطبع.[1]

هناك صنف آخر من الملابس كان مقرراً أن يكون إسلامياً حصراً وهو *الطراز*.[2] وحين تعدد الحوليات السامرية قيود المتوكل، تذكر أنه " أمر أنه لا ينبغي لأحد أن يرتدي *الطراز* "، أي الثوب ذا الحواف المطرزة. وكان *الطراز* رمزاً لا لبس فيه للسلطة الملكية وذلك إلى جانب صك النقود والختم، في كل من الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية ، وكان ينظر إليه على هذا النحو أيضاً بين المسلمين.[3] فابن خلدون، في الفصل من كتبه الذي يحمل عنوان، " في شارات الملك والسلطان الخاصة به "، يخصص قسماً *للطراز*، [الطراز: من أبهة الملك و السلطان و مذاهب الدول إلى ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الإبريسم تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب ألحاماً و إسداءً بخيط الذهب أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب على ما يحكمه الصناع في تقدير ذلك و وضعه في صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطان فمن دونه أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته و كان ملوك العجم من قبل الإسلام يجعلون ذلك الطراز بصور الملوك و أشكالهم أو أشكال و صور معينة لذلك ثم اعتاض ملوك الإسلام عن ذلك بكتب أسمائهم مع كلمات أخرى تجري مجرى الفأل أو السجلات. و كان ذلك في الدولتين من أبهة الأمور و أفخم الأحوال و

---

[1] من أجل تسريحة الشعر هذه، انظر أيضاً: الترمذي، سنن، أبواب اللباس، رقم ١٧٨٧ والبند ١٠ لاحقاً.

[2] Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 241 (text), 91 (trans.).

[3] Rabbat, 'Tirāz', *EI2* , vol. X, pp. 534–8; Kalfon-Stillman, *ArabDress*, pp. 122–3.

كانت الدور المعدة لنسج أثوابهم في قصورهم تسمى دور الطراز و كان القائم على النظر فيها يسمى صاحب الطراز، ينظر في أمور الصباغ و الآلة و الحاكة فيها و إجراء أرزاقهم و تسهيل آلاتهم و مشارفة أعمالهم و كانوا يقلدون ذلك لخواص دولتيهم و ثقات مواليهم] فيلاحظ أنَّ " ملوك العجم من قبل الإسلام يجعلون ذلك الطراز "، وأن " معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطان فمن دونه أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته ". إذاً فمن الواضح أنَّ المسلمين بعد أن تشرّبوا عناصر من الروح ethos الاجتماعية الإيرانية، أرادوا حجز جميع أصناف ثياب الطبقة العليا الإيرانية لأنفسهم، وكانوا يرغبون بمنع أعضاء الطبقة الدنيا الجديدة، أي غير المسلمين، من امتلاكها

هناك مسألة أخرى ذات أهمية خاصة بالنسبة لمناقشتنا هنا وهي وجود منظومة لون اجتماعي في المجتمع الإيراني. ووفقاً لأسطورة خلق الكون الإيرانية كما ترد في *البوندهشن Bundahishn*، كان أوهرمازد يرتدي الأبيض، زي الحكماء، الذي يشير إلى مرتبة الكهنة؛ وكان للمحاربين ثوب ذهبي؛ في حين تميّز الفلاحون بزيهم الأزرق الداكن.[1] ووفقا لرواية أخرى، ارتدى المحاربون الأحمر بدل الذهبي.[2] لا حاجة بنا هنا للتركيز على تقليد الأرجواني القديم ، الذي كان حكراً على الملوك في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم، وكذلك في العالم الكلاسيكي.[3] وكما أشرنا للتو،[4] كانت

---

(1) انظر: M. Shaki, 'Class System iii: In the Parthian and Sasanian Periods', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, p. 654

(2) انظر: A. S. Shahbazi, 'Clothing', *Encyclopedia Iranica*, vol. V, pp. 725–6; W. Hinz, *Darius und die Perser*, Baden-Baden 1976–9, p. 61; Widengren, 'Riding Costume', p. 240; M. Boyce, *History of Zoroastrianism*, Leiden 1982, p. 21

(3) Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 122؛ من أجل مسح عام؛ انظر مثلاً: M. Reinhold, 'On Status Symbols', *ClassicalJournal*, 64/7 (1969), pp. 300–4

(4) انظر الهامش ١٥٢.

الأحذية حمراء اللون امتيازاً حصرياً بالملكية الإيرانية. وكما يلاحظ هلال الصابئ أيضاً فقد كان " من غير المفضل أن تدخل مكان الإقامة مرتدياً صندلاً أحمر أو حذاء أحمر، لأن الأحمر هو لون الخليفة وأولئك الذين يتمردون على سلطته "[1].

منظومة اللون هذه[2]، بلا شك، كانت مصدر إلهام مرسوم المتوكل القائل بأن غير المسلمين كانوا مجبرين على تمييز أنفسهم من خلال اللون. ووفقاً لهذا المرسوم كان على غير المسلمين ارتداء *الطيلسانات والعمامات* الصفر (*عسلي*)، أما النساء فكان عليهن ارتداء *إزارات* صفراء؛ وكان على عبيدهم وضع رقعتين صفراوين على ثيابهم الخارجية من الأمام ومن الخلف (من أجل مرسوم المتوكّل، أنظر الفصل الرابع آنفاً)[3]. حين تحكي الحوليّات السامرية عن مرسوم المتوكّل تقول إن المتوكّل " أمر أن يرتدي الناس *الغيار*، عدا الأسود والأزرق اللذين احتفظ بهما لدينه "[4].

من المثير للاهتمام هنا أن نلاحظ أن اللون الأصفر، وهو اللون الذي تم تخصيصه لغير المسلمين، كان يعدُّ لوناً " سيئاً " في التقليد الإسلامي. ويؤكّد ابن

---

[1] Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 61:

[2] ربما تكون منظومة اللون المجتمعية الإيرانية جذر المفهوم الذي صار مركزيّاً في الثقافة الإسلامية والذي وفقاً له يستعمل اللون كعلامة لهوية مجموعة (ليست بالضرورة مجموعة إجتماعية) أو تحالف ديني-سياسي. هذا لا يعنني أن الألوان النوعية ذاتها استمرت بكونها علامة لمجموعات معينة، لكن على الأرجح أن لوناً بعينه يمكن أن يعلن بأنه حصري مجتمعياً أو مؤشّر سياسياً.
وهكذا أصر العباسيون على أن على كل من يدخل بلاطهم يجب أن يرتدي الأسود. وهذا مؤكّد عليه في قصة يرويها هلال الصابئ. فحين دخل محمد بن عمر (مات عام ٩٩٩) البلاط مرتدياً الأبيض، الذي زعم انه لون أسلاف عائلته، طُرِدَ مباشرة. في مناسبة أخرى، حين سمّى المأمون علي الرضا خليفة له، بدّل اللون العباسي الأسود إلى زي رسمي أسود، إضافة إلى الأعلام والرايات: انظر: Gignoux, 'Courts and Courtiers', p. 361; Ibn Khaldū, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II p. 51. كان الفاطميون سيختارون لاحقاً اللون الأبيض كلون سلالتهم.

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٨٩ – ١٣٩٤؛ Kramer, *Decline*, pp. 89–94؛ حول هذه المحظورات انظر الفصل الرابع.

[4] Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 241 (text), 91 (trans.)؛ انظر الفصل الرابع.

الوشاء في عمله *كتاب ظرف الظرفاء* أنه لم يكن لوناً تستعمله النساء، بمن فيهن المغنيات والخادمات فحسب، بل كن يستعملنه في أوقات النجاسة، كالحيض والمرض[1]. ويورد الترمذي في أبواب اللباس حديثاً مفاده أن النبي حظر الملابس ذات التوعية السيئة وكذلك الملابس صفراء اللون[2]. وقد بدّل المتوكل الحظر المفروض على ارتداء *الذّميين* للعمائم بمطلب أنها ينبغي أن تكون بلون العسل، الفعل الذي أكد بوضوح على أهمية التمييز من خلال الألوان.[3]

استعمال الألوان وسيلة للتمييز بين الطبقات الاجتماعية كان إذاً مفهوماً قديماً، تبناه - وكيّفه - المسلمون. إنه لم يُخترع خصيصاً لأجل *الذّميين*، كما أنه لم يستعمل إلا لحالتهم فقط. إن منظومة اللون الإسلامية كانت أقل تحديداً من مثيلتها الإيرانية؛ ولم تكن تستعمل حتماً على أساس منتظم من أجل للدلالة على موقع أو طبقة ضمن المجتمع المسلم، لكن، وكما ذُكر أعلاه، كان يمكن استعمالها كعلامة عائلية أو سياسية، وبالطبع لتحديد بلاط الخلافة، من جهة ، *والذّميين*، من جهة أخرى. وفي حالة غير المسلمين، كما هي الحال في المجتمع الإيراني، كان ثمة لون معين ميز مجموعة متميزة، ويُعَرّف هذه المرة ليس وفقاً لمعايير انتماء أبوي أو وضعية اجتماعية، بل وفقاً لهوية

---

[1] انظر: Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 44، حيث الاستشهاد بأبي الطيب محمد الوشاء، *كتاب الموشّى والظرف والظرفاء*، القاهرة ١٩٥٣، ص ١٦١؛ لكن لا بد أن نلاحظ أن اللون الأصفر كانت له مضامين ووظائف أخرى. وهكذا، يقول هلال الصابئ إنه كان على أحفاد الأنصار ارتداء الأثواب والعمامات الصفراء حين ظهورهم أمام الخليفة. لكن هذا، كما يقول، كان نظرياً لأنه " لم تبق منهم شخصية كبيرة ". انظر: Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 48؛ مستشهداً بهلال الصابئ، *رسوم*، ص ص ٩١ – ٩٢ (Hilāl al-Sābī', *Rules* , p. 74). بالنسبة لعادة الوليد الثاني غير العادية بارتداء الأصفر، الذي ربما يكون مردها تأثيرات هندية، انظر: Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 34.

[2] ترمذي، سنن، المجلد الثالث، أبواب اللباس، الفقرة ١٧٧٩؛ انظر: KalfonStillman, *ArabDress*, p. 24، مستشهداً بالبخاري، *صحيح*، كتاب اللباس، البابان ٣٣-٣٤، المجلد الثالث، ص ٨٧، تحقيق Krehl.

[3] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٨٩ – ١٣٩٠.

دينية. اللون كان يحدد هوية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومن ثمَّ كان وسيلة أخرى تم من خلالها موضعتهم في تسلسله الهرمي.

المسألة الأخيرة المذكورة في هذه الفقرة هي *الكنية*. كانت المناداة باسم العائلة عموماً شكلاً محترماً للمخاطبة، وكانت تعدُّ تعبيراً أساسياً عن الاحترام والشرف. ويورد عبد الرزّاق رواية ضد استعمال غير المسلمين الكنية " لأنه لا ينبغي أن يمجّدوا من خلال الكنية "[1]. ويستشهد ابن عساكر برواية مسندة لضمرة بن حبيب[2]، أن عمر قال فيما يخص *أهل الذمة*: " ادعوهم بأسمائهم وليس بكناهم، فهو ذلّ لهم لكن لا تسيئوا إليهم، وإذا الطريق جمعتك بهم، ادفع بهم إلى أضيقه "[3].

كما ذكر أعلاه، فإن واحدة من وسائل إذلال *الموالي* كانت تتجلّى في عدم السماح لهم باستعمال *الكنى*[4]. وعلى الرغم من أن الحظر على ما يبدو لم يسر مفعوله قط، كما لاحظ غولدتسيهر[5]، فإنه مع ذلك يشير إلى أن هذا كان أحد أشكال الانحطاط الاجتماعي. وهذا التأكيد على الذل يصبح أقوى في المصادر من الحقبة العباسية. فيخبرنا هلال الصابئ أنه " ليس من المعتاد أن يُدعى أي شخص بكنيته، بحضور الخليفة، ما لم يكرمه الخليفة بدعوته على هذا النحو، ويرفعه إلى تلك المنزلة "[6]. ويقول الطوسي: حين يكبر أحد ما، " يعامله الناس كرجل ويدعونه بكنيته. وفي وقت لاحق عندما يظهر الجدارة والمهارة في الحياة العامة يمنحه الملك شرف اللقب "[7]. وهكذا

---

[1] " لأن يفخر بالكنية "، انظر: عبد الرزّاق، *مصنّف*، المجلّد الرابع، ص ٢٢.

[2] انظر: ابن المرجّى، *فضائل*، ص ٢٢٨؛ والمراجع المذكورة فيه.

[3] ابن عساكر، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ١٥٣.

[4] انظر: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. I, p. 267; Goldziher, *Muslim Studies*, p. 242

[5] Ibid.

[6] 49 Hilāl al-Sābī', *Rules*, p

[7] الطوسي، *سير*، ص ص ١٤٩ – ١٥٠.

فالكنية تعمل كلقب احترام أساسي في مجتمع الكبار. لم يكن للعبيد *كنى*.وعبارة " يجب أن لا نعتمد *كنى* " أو حرفياً " يجب أن لا ندعوهم *بكناهم* " يمكن أن تفهم بأكثر من طريقة: لن نستخدم *كنى* على الإطلاق؛ أو لن نستخدم *الكنى* العربية. من الواضح أنه في كلتا الحالتين لم يكن غير المسلمين معنيين أن يستمدّوا من هذا العنصر المتعلّق *بالكنى* الاحترام الأساسي الذي ينعم على صاحبها.

لاحظوا أن هنالك تشابهاً مباشراً بين سلوكغير المسلم بحضور مسلم وسلوك مسلم بحضور الخليفة. وبعكس العناصر الأخرى في هذه الفقرة، لا يبدو أن هذا مصدره رموز المكانة من الثقافات الإيرانية أو البيزنطية،بل من الأعراف القبلية الاجتماعية العربية.

البند السابع: حظر استعمال السروج،واستعمال السيوف، وحمل السلاح.

كانت الخيول والمعدات التي ترافق ركوب الخيل من العصور القديمة[1] اختصاصاً حصرياً بطبقة النبلاء في إيران. والواقع، أن اسم طبقة المحاربين، *أرتيشتران*، يعني " قادة العجلات الحربية "[2]، وكلمة *أسبارلا سوار*، أي " فارس "، كانت تشير بالفعل إلى " فارس " أو " نبيل "[3]، في حين إنَّ الاسم الذي كان يطلق على جندي المشاة هو " عامّي ". على النقيض من ذلك، اعتبرت طبقة الفرسان الرومان أدنى مرتبة من طبقة النبلاء. في إيران، كان الحصان الأصيل أفضل هدية يمكن أن تقدّم؛ وكان النبيل الإيراني غير منفصل عن دابته، فالذهاب سيراً على الأقدام يُعدُّ أمراً غير محترم. ووفقاً *لسيروباديا*ينوفون، كان من بين الهدايا التي قدّمها قورش،

---

[1] من أجل المسح التالي انظر أساساً , A. S. Shahbazi, 'Asb', *Encyclopedia Iranica* vol. II, pp. 724–30

[2] انظر: W. Sundermann, 'Artēštār', *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 661

[3] من أجل الأسباران انظر: Zakeri, *Soldiers*, pp. 57–68.

الجلابيب، والأساور، والقلائد، والخيول ذات اللجم المرصعة بالذهب. " لأنه كما يعلم الجميع، لا يسمح لا أحد هناك بأن يتملك مثل هذه الأمور إلا من يعيطها الملك لهم"[1]. ووفقاً لزينوفون، كل هذه الأشياء كانت رموزاً تدل على المكانة التي تفصل طبقة النبلاء من عامة الشعب. وخلال المدة الساسانية أصبح السرج أكثر تعقيداً وزينة، من ثمَّ صار شيئاً مرموقاً للغاية.

كان التصور الإيراني للخيول والفرسان معروفاً للكتاب المسلمين. يقول الجشياري في زمن الساسانيين " لم يكن يحق لأحد أن يركب الخيول الأصيلة والقوية (*هماليج*) غير الملك والكتّاب والقضاة "[2]. ويقول البلاذري " كانوا يركبون الدواب مرتدين خواتم ذهبية في أقدامهم "؛ والاثنان على حد سواء رمز واضح للمكانة.[3]

على الرغم من تبني العرب لركوب الخيل في شبه الجزيرة العربية حوالي القرن الخامس الميلادي،[4] فهم لم يألفوا مثل هذه اللياقة الرسمية. مع ذلك، ففي أعقاب الغزو، ويرجع ذلك على الأرجح إلى التأثير الثقافي الإيراني، اعتمد المسلمون بالكامل ثقافة الركوب الرفيعة هذه وتم دعمها بمقاطع من القرآن. ويخبرنا هلال الصابئ عن مناسبة وصل فيها مبعوث بيزنطي إلى بلاط المقتدر: " كان جنود من مختلف الرتب وبملابس رائعة، قد وقفوا في صفين يمتطون حيوانات بسروج من الذهب والفضة؛ وبالقرب منهم كانت الخيول الاحتياطية بأناقة مماثلة، تعرض العديد من أنواع الأسلحة والمعدات "[5]. وكانت الخيول مع السروج الرائعة تعطى أيضاً كهدايا، كما

---

[1] Xenophon, *Cyropaedia*, viii, 2.7, trans. Miller, p. 334–5

[2] جهشياري، *وزراء*، ص ٧.

[3] Tafazzoli, *Sasanian Society*, p. 50، حيث الاستشهاد بالبلاذري، *بلدان*، ص ٢٧١.

[4] انظر: F. Viré, 'Faras', *EI2*, vol. II, pp. 784–7

[5] Hilāl al-Sābī', *Rules*, pp. 16-17.

كانت في الأزمنة الغابرة.[1] وكان امتياز ركوب الخيل داخل القصر يعطى فقط إلى الوزير، لكن هذا لا يحدث قبل وصوله إلى مرحلة معينة.[2] وحين كان سلاطين الغزنويين يعينون مسؤولين مهمين كان ينادى على سادة الحفل كما يأتي: " دعوا حصان الأمير فلان وفلان يتقدّم "، ومن ثمَّ يحصل نوع من إعلان التعيين وتمجيده.[3] لا يمكن للمرء الهروب من التشابه مع الحدث الذي يصفه سفر استير، الذي وقع قبل نحو من ألف وأربعمائة عام: عندما أراد الملك أحشويروش ترقية مردخاي منحه ثوبه، وأحد خيوله. وبينما وهامان يقود الحصان، نادى: "هكذا يصنع للرجل الذي يرغب الملك أن يكرّمه " (أستير ٦ : ٩). الترجل، أو السير على الأقدام وراء حصان شخص، كان علامة احترام كبير للشخص المعني. وركوب البغل بدلاً من الحصان يعدُّ مهيناً.

في ضوء كل ذلك، من الواضح تماماً أن الإصرار على عدم استعمال *اللّدمين* للسروج، فلا يحق لهم إلا استعمال البرذعة فقط[4]، ويجب أن يستخدموا ركبان الخشب بدلا من ركبان الحديد[5]، أو أن لا يركبوا الخيول على الإطلاق، بل البغال فقط[6]، ليس ليس مجرد وسيلة مادية للتمييز بين المسلمين وغير المسلمين، بل بيان لا لبس فيه من

---

(1) انظر مثلاً: ibid., pp. 75, 77, 80

(2) انظر: المقريزي، *خطط*، المجلّد الأول، ص ٣٨٧؛ Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 65؛ Sourdel, 'Questions', esp. p. 123, n. 10.

(3) انظر: Shahbazi, 'Asb', p. 734، مستشهداً بأبي الفضل البيهقي، *تاريخ مسعودي*، تحقيق 'Alī Akbar Fayyāz, Mashhad 1350/ 1971, pp. 158, 159, 355, 373, 526

(4) أبو يوسف، *كتاب الخراج*، المجلّد الثالث، ص ص ١٣٨٩ – ١٣٩٠؛ Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 241, 91 (trans.).

(5) الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ١٣٨٩ – ١٣٩٠؛ Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 241, 91 (trans.)

(6) Levy-Rubin, Continuatio, pp. 241, 91 (trans.)؛ أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧؛ علي بن محمد الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٨٥.

أن غير المسلمين، مهما كانوا أغنياء أو محترمين، لا يمكنهم أن يستعملوا الشارات المرموقة الخاصة بطبقة النبلاء أو الطبقة العليا.

هذا هو أيضاً السبب الكامن خلف حظر حمل السيوف أو السلاح. ففي وقت مبكر كما هي الحال في إيران الأخمينية، كان حمل سيف أو خنجر في حزام المرء علامة ميزة لطبقة النبلاء. ويروي زينوفون كيف وصل النبلاء الفرس إلى البلاط على صهوات خيولهم، مع رماحهم.(١) وكانت الخناجر أو السيوف جزءاً لا يتجزأ من زي النبلاء الإيرانيين طوال الوقت(٢). وفي بلاط الخليفة، كان ركوب الخيل، وحمل السيف أيضاً رمزاً للمكانة، وهو ما كان يستعمله جميع أولئك المحيطين بالخليفة.(٣) فالسيف بشكل خاص، يعدُّ، في الواقع، إحدى شارات السيادة، وغالباً ما كان مرصعاً بالذهب والمجوهرات(٤).

---

(1) Xenophon, *Cyropaedia*, viii.1.8.

(٢) P. Calmeyer, E. H. Peck, and W. Sundermann, 'Belt', *Encyclopedia Iranica*, vol. IV, pp. 130–7؛ انظر: Widengren, 'Riding Costume', *passim*, esp. the illustrations؛ انظر: Zakeri, *Soldiers*, pp. 49–50، من أجل العتاد العسكري للأساورا، الذي كان يتضمن، مع أشياء أخرى، شراكاً، وسيفاً، ورمحاً.

(٣) Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 63: " في أيام المواكب كان رئيس الحجّاب يرتدي بالكامل ثوباً أسود وعمامة سوداء، واضعاً حزاماً وسيفاً".

(٤) Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 73، يصف الخليفة أمام المستمعين، فيقول: " إنه يلبس رصافية على على رأسه، ويدلل نفسه بسيف النبي (ص). وكان يضع سيفاً آخر أيضاً إلى يساره بين أريكتي العرش " . يتحدّث الطوسي، سير، ص ٩٤، عن " عشرين مجموعة خاصة من الأسلحة المرصعة بالذهب والمجوهرات وغيرها من الحلي"، والتي كانت تبقى في أهبة الاستعداد بحيث أن " الوصفاء العشرين الذين ارتدوا ثيابهم بحذق يستطيعون أخذ هذه الأسلحة والوقوف حول العرش " حين تصل الوفود، لأنه " لا ملك اليوم على الأرض أعظم من سيّد العالم... وهكذا فمن اللائق أنه حيثما امتلك الملوك الآخرون شيئاً، أن يكون لدى سلطاننا عشرة ... لأن لديه تحت أمره كل المصادر الروحية والمادية، ترافقها محاكمة عادلة. والواقع أنه لا ينقصه شيء من العظمة والهيمنة ". انظر أيضاً: القلقشندي، صبح، المجلّد الثالث، ص ص ٤٦٨ – ٤٧١؛ M. Canard, 'Lé cérémonial fâtimite et le

حمل سيف أو خنجر، إذاً، كان ينبغي أن يعدَّ رمزاً للمكانة الاجتماعية بشكل عام، وفي البلاط الملكي على وجه الخصوص، وليس حملهُ مرتبطاً بالأمان.

البند الثامن: حظر امتلاك الأختام المنقوشة باللغة العربية

الختم أو الخاتم الذي عليه ختم – *خاتم*، كلمة آرامية – كان رمزاً قديماً للسلطة[1]. فالختم يعطي مصادقة على صحة هذا المستند، وحيازة ختم شخص آخر تمثل تفويضاً بالسلطة من ذلك الشخص. استعملت الأختام على نطاق واسع في الشرق الأدنى القديم ومنذ عصور قديمة جداً. فحين عيّن فرعون يوسف على " كل أرض مصر "، أعطى يوسف خاتمه، وألبسه ثياب كتّان ناعم، وجعل طوق الذهب في عنقه، وأركبه مركبته الثانية (سفر التكوين ٤١:٤٢). وعندما أراد أحشوروش تفويض استير سلطته لسحب مرسومه المتضمن إبادة اليهود في مملكته؛ قال: " فاكتبا أنتما كما يحلو لكما ... باسم الملك، واختما بخاتم الملك، لأن الكتابة المكتوبة باسم الملك والمختومة باسم الملك لا رجوع عنها " (أستير ٨: ٨). أهمية الختم يؤكّدها جيداً ميناندر الحامي في وصفه لتوقيع المعاهدة بين البيزنطيين والفرس (أنظر الفصل الأول).

اعتمد المسلمون الأختام أيضاً. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن أقدم الأختام العربية إنما ترجع إلى الحقبة التي أعقبت الغزو مباشرة[2]. والواقع أن الروايات الإسلامية تخبرنا أن النبي كان أول من اعتمد الختم عندما أراد أن يكتب للبيزنطيين

،ceremonial Byzantine', *Byzantion*, 21 (1951), pp. 355–420, at pp. 388–93

انظر البند الحادي عشر لاحقاً.

(1) انظر: Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, pp. 60–5; J. Allan, 'Khatam', EI2 , vol. IV, pp. 1102–5; Sourdel, 'Questions', p. 135

(2) Sourdel, 'Questions', p. 135.

نهم لن يقبلوا رسائله ما لم يذيل توقيعها بختم.[1] وحمل الختم الملكي كان علامة على سلطة حاكمة. يقول ابن خلدون إن " [استعمال] الختم، الذي هو توقيع مكتوب أو نقش مستعمل لإغلاق الرسائل وطيها، كان مسألة خاصة بوزارة المراسلات(*ديوان الرسائل*). وفي السلالة العباسية، كان يرجع للوزير "[2].

امتلاك ختم باللغة العربية كان إذاً علامة أخرى للسلطة، كالحصان، والسرج، وحمل السيف، وأصناف مختلفة من الملابس وغير ذلك من الأدوات، ولهذا السبب لم يكن مسموحاً لغير المسلم.

البند العاشر: شرط جزناصية الشعر

ويمثل هذا البند شرط قص الشعر قصيراً على الجبهة، ويحتاج لأن يرفق مع البند السادس المتعلّق بتصفيف الشعر. كما ذكر أعلاه[3]، اعتاد المسلمون على ترك شعرهم يطول حتى أكتافهم وبفرق واضح في الوسط، وهي تسريحة شعر تنسب للنبي[4]. تسريحة الشعر هذه تظهر أيضاً في تماثيل طبقة النبلاء الإيرانيين حيث كانت، على ما يبدو، جزءا لا يتجزأ من منظومة اللباس عندهم.[5]

---

[1] بخاري، صحيح، المجلّد السابع، *لباس*؛ ابن خلدون، *مقدمة*، المجلّد الثاني، ص ٥٣؛ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p. 61 ؛ حول الروايات المتعلقة بختم النبي؛ انظر: الترمذي، سنن، المجلّد الثالث، أبواب اللباس، الفقرات ١٧٩٢ – ١٧٩٩. انظر الفصل الأول حول توقيع المعاهدة وختمها بين البيزنطيين والفرس.

[2] ابن خلدون، *مقدمة*، المجلّد الثاني، ص ٥٧؛ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p. 65؛ انظر أيضاً: Hilāl al-Sābī', *Rules*, pp. 103-4

[3] انظر الهامش ٢٣٥.

[4] انظر، مثلاً، الترمذي، سنن، المجلّد الثالث، أبواب اللباس، الفقرات ١٨٠٨ – ١٨١٠.

[5] انظر التمثيلات المختلفة في *Glass, Gilding, and Grand Design: Art of Sasanian Iran* (224–642), exhibition catalogue, Asia Society, New York 2007 ; B. Goldman, 'The Later Pre-Islamic Riding Costume', *IranicaAntiqua*, 28 (

هذا الجز للنواصي هو علامة مكانة *الذّميين* كأسرى محررين. وتشهد المصادر العربية القديمة على عادة جزّها. فرجال القبائل العرب الذين كانوا يأخذون أسرى ويطلقون سراحهم كانوا يجزون نواصيهم أولاً، ومن ثمَّ بانتظار أن يبدوا كرمهم وتوقعاتهم بالمكافأة.[1] فغير المسلمين كانوا أناساً مغزوين والذين يدينون بحريتهم لآسريهم المسلمين، وقد تم وصمهم بجز نواصيهم. لذلك كان *الذّمي* يدعى أحياناً *مقصقص* (الذي جزت ناصيته)[2].

البند الحادي عشر: الشرط " بأن نلبس بالطريقة نفسها أينما كنّا وأن نضع زناراً في خصورنا"

وهذا مقدّم بالتفصيل عند أبي يوسف، الذي يقول: " وأن يتقدم في أن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيأته ، ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات – مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم " [3].

في مرسوم رسمي للمتوكل، كان الأمر بأن " كل أولئك الذين هم من هذه الطبقة والذين يرتدون *المناطق* يجب أن يرتدوا *الزنانير والكساتيج* بدلاً عن *المناطق* التي كانت [حتى الآن] حول خصورهم ".[4] وتستعمل ثلاث تسميات مختلفة هنا

Widengren, ‘Riding Costume’, :انظر الرسوم الوضيحية ؛ 1993), pp. 201–39 .illustrations *passim*.

[1] انظر: ‘An Yadin’ ‘ ,Bravmann . يفسّر برافمان الجزية بالتالي على أنها منحة يقدّمها الأسير لآسره الكريم؛ انظر أيضاً: C. F. Robinson, ‘Neck Sealing in Early Islam’, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48 (2005), pp. 401–41, at .pp. 409–10, 413–14, and n. 59

[2] Bravmann, ‘ ‘An Yadin ’, p. 311

[3] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧.

[4] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٩٣؛ وأن تأخذ عبيدهم وإماؤهم ومن يلبس المناطق من تلك الطبقة بشد الزنانير والكساتيج مكان المناطق.

بمعنى حزام: *المنطقة*، التي يحرّم على *الذّمي* ارتداؤها، *والزنار والكستيج*، اللذان هما يجبر الآن على ارتدائهما. فما هو الغرض من هذا المرسوم؟

الزنار (جمع *زنانير*) وهو الحزام أو قشاط الخصر، يعدُّ العلامة الأكثر تمييزاً لمكانة *الذّميين*. هذا، فضلاً عن عناصر خاصة إضافية من الملابس مثل القبعات المرقعة (*قلانس مضرّبة*)، وربّاطات الأحذية المزدوجة (*شراك مثنية*)، ذكرها للمرة الأولى أبو يوسف، في الربع الأخير من القرن الثامن.[1] وكما لوحظ بالفعل في الفصل الثالث، فإن مرسوم عمرالثاني لا يستعمل المصطلح *زنار*، بل يذكر " أنهم تخلوا عن الأحزمة "، مستعملاً التعبير *منطقة* وليس *زنار*.[2] هذا يعني أنه بينما كانت فكرة استعمال حزام لتمييز غير المسلمين من المسلمين قيد الاستعمال في زمنه، فإن أسس المصطلحات لم تكن قد وضعت بعد.

كما قال تريتون، فكلمة *زنار* مشتقة من الكلمة اليونانية *zōnarion*، وهي الصيغة التصغيرية لكلمة -[3]*zōnē* حزام باللغة اليونانية. وربما أن الكلمة اعتمدت، مع ذلك، من خلال زونارا zūnārā[4]السريانية. وقد لاحظ تريتون أن الرهبان كانوا يرتدون مثل هذه المشدات حول خصورهم، ورأى أن هذا هو السبب في أن *زنار*

---

[1] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ص ١٢٧.

[2] هذه النسخة يكررها ابن قيّم الجوزية، الذي يتمسّك بالمصطلح منطقة حين يورد المرسوم. انظر الفصل الثالث آنفاً.

[3] الصيغة الاعتيادية باللغة اليونانية هي zōnē، في حين أن ظهور zōnarion هو أكثر ندرة بكثير. انظر: zōnē، zōnarion في: E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from BC 146 to AD 1100), Cambridge 1914 , p. 558

[4] A. S. Tritton, 'Zunnār', *EI2* , vol. XI, pp. 571–2; Tritton, The *Caliphs*, p. 117؛ من أجل زنار، انظر أيضاً: Noth, 'Abgrenzungsprobleme', pp. 304–5, trans. Muelhaeusler, pp. 13–15; Cohen, *Under Crescent and Cross* , pp. 62–3.

أصبحت علامة مميزة للمسيحيين، وفي نهاية المطاف لجميع غير المسلمين. إذا كان الأمر كذلك، يمكننا تصور *الزنار* كعلامة فارقة ليس إلا ولا علاقة له بالمكانة الاجتماعية: كان مجرد قطعة ثياب يستعملها مجموعة معينة من المسيحيين والتي اعتمدت بشكل تعسفي كشعار لغير المسلمين.

لكننا لا نجد شواهد لأحزمة الانتماء الديني عند المسيحيين فقط، بل أيضاً عند اليهود في بابل والزرادشتيين. فبين المؤمنين الزرادشتيين الحزام الذي يدعى *كوستيغ* كان قطعة لباس إلزامية. وكان الغرض منه رمزياً فصل الجزء العلوي – أي موضع الفكر والتعبير – عن الجزء السفلي، حيث تحتل المكان الوظائف الجسدية الدنيئة.[1] ووفقاً للفصل الثامن والثلاثين من *دادستا ي دينيغ*، الذي استشهد به شاكيد، "*الكوستيغ* هو علامة عبودية الإنسان لله (د د ٣٨: ٢). فميزة التواضع بحضور الإله يثنى عليها للغاية (د د ٣٨: ٥)[2] ". ويقول المقطع الحادي عشر: " من غير المناسب أن تمشي بلا حزام بلا علامة العبودية للرب (د د ١١ :٣٨)[3] ".

كان اليهود البابليون الذين عاشوا في ظل الحكم الساساني يرتدون أيضاً الأحزمة التي لها مغزى ديني، وكانت تستعمل بطريقة مماثلة لطريقة *الكوستيغ*، مع أنه ما من دليل يثبت أنها كانت إلزامية بالفعل، كما كان *الكوستيغ*. وكان يسمى هذا الحزام *هميانا*، وهي كلمة آرامية مستعارة من الفارسية[4]. اعتمد اليهود البابليون أيضاً

---

(1) S. Shaked, 'No Talking during a Meal: Zoroastrian Themes in the Babylonian Talmud', in C. Bakhos and R. Shayegan, eds., *Talmud in its Iranian Context : Proceedings of the Conference Talmud in its Iranian Context*, Los Angeles, 6–7 May 2007, Tübingen 2010 , pp. 1–21. See p. 5, n. 19, and additional references there

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., p. 7

(4) Ibid., pp. 8–10, n. 31. والمراجع الإضافية هناك ،

طقس *الكوستيغ* الذي كان يمارسه الفرس. من ثمّ، وفقاً للعرف في بابل (لكن ليس في أرض إسرائيل)، يبدأ واحدهم الأكل " بعد أن يكون قد حلّ حزامه "[1]. والنقاش الآتي يثبت أن اليهود كانوا يحافظون على التحزّم *بالهميانا* قبل الصلاة[2]. وكانت ترافق هذا بركة خاصة. وهكذا، في التلمود البابلي، برخوت ٦٠ ب؛ يقال: " عندما يربط شخص ما حزامه، عليه أن يقول: " تبارك الذي يحزم إسرائيل بالبسالة ".

رأينا حتى الآن أن الأحزمة المرتبطة بالدين لم تكن شائعة فقط بين المسيحيين، بل أيضاً بين الطوائف الثلاث جميعها خلال الحقبة الساسانية. وفي هذه الأديان الثلاثة كلها كان الحزام يستعمل كإكسسوار يستعمل على نطاق واسع كان يظهر تقرّب المؤمن من إلهه. هذه الأحزمة (بما في ذلك *الهميانا*، الذي كان على الأرجح يشبه *الكوستيغ* ظاهرياً) أمكنها أن تعمل كعلامات فارقة تميّزعرفياً غير المسلمين في سوريا، والعراق، وفارس.

وفي حين يشير مرسوم عمرإلى أن مطلب *الزنار* قد تم وضعه في بداية القرن الثامن، فالمصطلحات التي تميز بين الاثنين وضعت في وقت لاحق من ذاك القرن، وذلك عندما اعتمد المسلمون المصطلحات التي استعملها غير المسلمين للأحزمة الخاصة بهم، و خصصوا الكلمة العربية *منطقة* فقط لأحزمة المسلمين.

وفقاً لف. لوكونين V. Loukonine وف. إيفانوف V. Ivanov، في كتاب الفن الفارسي، *الفن الفارسي*، لندن ٢٠٠٣، البند رقم ٣٨، فالمشبك المستدير والرباطان في هذا الحزام الإيراني المرصع بالجواهر " هم من النمط المبرقش الذي ميّز

[1] التلمود البابلي، *شبّات*، ٩ ب: ומאימתי התחלת אכילה? רב אמר: משיטול ידיו. ורביחנינא אמר: משיתיר חגורה. ולא פליגי. הא-לן، והא- להו.

[2] حول تاثير الاستعمال الطقسي للكوستيغ على اليهود في بلاد ما بين النهرين؛ انظر: Elman, 'Middle Persian Culture', pp. 181–2

القرن الرابع وبدايات القرن الخامس ... فأحجار العقيق الحمراء الكريمة المحفورة على المشبك ... تصوّر راكباً يطارد فريسة ". فما هي *المنطقة* التي منع غير المسلمين من ارتدائها؟

يدعي فيدنغرن أنه في إيران القديمة كان ثمة نوعان مختلفان من الأحزمة. الأول كان *الكوستيغ* أو *الهميانا*. والثاني كان *الكمر* [التعبير المستخدم في سوريا حتى اليوم] أو *الكمر-باند*. والواقع أن كلاً من *الزنار* اكوستيغ *والكمر* بديا كعلامتين على العبودية: عبودية الأول لله، كما لوحظ أعلاه؛ والثاني عبودية أحدهم للسيّد. والواقع، أن كلمة *باند* في مصطلح *كمر-باند* إنما تأتي من " رباط، قيد "، وهو فعلياً حزام *البندك*، التي كانت تطلق في الفارسية الوسيطة على " الخادم الوفي "[1]. أما الكمر (والأقراط) فكان رمزاً مميزاً لالتزام النبيل بملكه. وكان على كل *بندك* يدخل في حضرة الملك أن يرتدي حزاماً على بطنه، وكان عليه أن يقف ويده على حزامه.[2] من هنا جاء حزام السيف الذي يرتديه المحاربون من جميع المستويات؛ وكانت *الأكمار* المرصعة باللؤلؤ والأحجار الكريمة تعطى من قبل الملوك البارثيين والساسانيين كعلامة للتمييز[3]. وفي نقش *كابا-يي-زرادشت*، الخط ٤،[4] يعلن الكاهن كارتير أنه تلقى مثل هذا *الكمر* من الملك. ويلحظ العاروخ – مصدر يهودي غاؤوني – [ترجمناه ولم ننشره

---

(1) W. Eilers, 'Banda', *Encyclopedia Iranica*, vol. III, pp. 682–3; انظر أيضاً: E. H. Peck, 'Belt ii: In the Parthian and Sasanian Period', *Encyclopedia Iranica*, vol. IV, pp. 132–6 ؛ حيث نجد دعماً للتمييز بين نمطي الأحزمة عبر الدليل الأركيولوجي.

(2) انظر: Zakeri, Soldiers, pp. 70–4; see G. Widengren, 'Le symbolisme de la ceinture', *IranicaAntiqua*, 3 (1968), pp. 133–55, at p. 141.

(3) Widengren, 'Riding costume', pp. 254, 260; G. Widengren, 'Quelques rapports entre juifs et iraniens à l'époque des parthes', *VetusTestamentum*, Supplements, 4, Leiden 1957 , pp. 197–241, at pp. 227–8

(4) Huyse, *Kāba-i Zardušt*؛ انظر أيضاً الفصل الأول.

حتى الآن] أنه في ظل حكم ملوك الفرس كان رؤساء الجالوت اليهود معتادين على لبس *الأكمار*.[1] إن أوضح تمييز بين *الهميانا والكمر* إنما يظهر في التلمود البابلي، شابات ٤٩ ب، حيث يُسأل ما إذا كان يمكن للمرء في السبت ارتداء كمر فوق *الهميانا*، والجواب هو أنه لا يمكن للمرء ارتداء *هميانين*. *الكمر* يوصف هنا كحزام مزين بالمذهب، مصنوع إما من القماش أو من المعدن، ويشبه حزام الملك.[2]

كما ذكر أعلاه، كان الملوك والنبلاء الإيرانيون يرتدون مثل هذه الأحزمة مع الخناجر. فالنبيل الإيراني لم يكن بالإمكان رؤيته في الأماكن العامة من دون حزامه. *والدهاقين*، كونهم جزءاً من طبقة النبلاء، كانوا يرتدون مثل هذه الأحزمة. وفي إحدى المرات، عندما أراد المسلمون إذلال *دهاقين* رفضوا اعتناق الإسلام، قاموا بتمزيق ملابسهم ولفوا أحزمتهم (*مناطق*) حول أعناقهم.[3]

حزام مماثل، يدعى زونه*zonē* باللغة اليونانية، و*سينغولوم**cingulum* باللغة اللاتينية، كان موجوداً في الامبراطورية البيزنطية. في البداية كان جزءاً من الزي العسكري الروماني، ثم انتشر خلال عهدي دقلديانوس وقسطنطين ليصبح جزءاً من لباس كل مسؤول. أصبح الزي منتشداً على نطاق واسع جداً، في الواقع، بحيث أن

---

(1) Nathan ben Yehi'el, *AruchCompletum*, ed. A. Kohut, Vienna 1930, vol. VII, p. 127 (Hebrew), cited by Herman, 'Exilarchate', p. 147, n. 651

(2) في مناسبة أخرى يقال إن يزدجرد ثبّت حزام الحاخام حونا بار ناتان (هميانا)، حركة يمكن تفسيرها بأنها تعني أنه مقدّر عالياً من قبل الملك: انظر: التلمود البابلي، *زبحيم*، ١٩ آ. مع ذلك، لا تستعمل هناك كلمة كمر. لذلك فربما أن المصطلح هميانا كان يستعمل كتسمية عامة للحزام وكتسمية لحزام نوعي أيضاً يؤدي وظيفة دينية، كما يشار إلى ذلك في التلمود البابلي، *شبّات*، ٤٩، المذكورة آنفاً، حيث يدعى كل من كمر وهميانا على حد سواء هميانيه؛ انظر أيضاً: Herman, 'Exilarchate', pp. 112–13, nn. 508– 509 والمراجع الإضافية المتعلقة بكمر هناك (بالعبرية)؛ Shaked, 'No Talking', pp. 8–9.

(3) البلاذري، *بلدان*، ص ٥٠٢؛ الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثاني، ص ص ١٥٠٩ – ١٥١٠.

الدولة حاولت تقييد استعمال المدنيين له. في تلك المرحلة، على ما يبدو، تبنى الرهبان، في أعقاب الميل واسع النطاق، استعمال الحزام، معتبرين إياه رمزاً للنقاء، والاعتدال، والرجولة.[1] لكنه بقي رمزاً للمناصب العامة. وعندما حظر جوستنيان دخول غير المسيحيين في الخدمة العامة، قال: " لا يجوز له وضع حزام رسمي (*zonē*)، لا مدني ولا عسكري، ولا الانتماء إلى أي منصب ... "[2].

الكمر أو *الزونه*\ *سينغولوم*، الذي استعمل كعلامة للمكانة والتميز في الإمبراطوريتين الإيرانية والبيزنطية على حد سواء، هو، بلا شك، الحزام الذي سيطلق عليه اسم *منطقة* باللغة العربية. ففي الإمبراطورية الإسلامية، كان *المنطقة* الذي يلبس مع السيف جزءاً أنموذجياً من لباس الجنود، أما *منطقة* الضباط فكان يجري ترصيعه بالأحجار الكريمة، تماما كما كانت الحال في إيران.[3] وكان الحزام والسيف جزءاً من الزي الرسمي. ويخبرنا هلال الصابئ أنه " في أيام المواكب، كان رئيس الحجّاب يأتي مكسياً بالكامل بعباءة سوداء وعمامة سوداء، ممتطياً السيف والحزام "[4]. أما الخليفة نفسه، وفقاً لهلال الصابئ، فكان يتقلّد سيف النبي.[5] مثل هذه الأحزمة المزينة لم تكن تعتبر فقط عطية مرموقة، بل هي أيضاً رمز للسلطة. وهكذا فالمعتصم " توج الأفشين

[1] A. Khazdan, 'Belt', in Khazdan et al., eds., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, p. 280; J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Darmstadt 1964 pp. 115–17.

[2] Linder, *Jews*, pp. 357–8 (text), 360–1 (trans.)

[3] Kalfon-Stillman, *Arab Dress*, pp. 50–2؛ Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 65: " كان محاطاً بمئة من خدمه الخاصين، يرتدون ثياباً لائقة، بأثواب ملونة، وأحزمة، وسيوف مع سروج مطعمة بالجواهر ".

[4] Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 65

[5] Ibid., p. 65؛ انظر أيضاً الفقرة السابعة آنفاً.

بتاج، وأحاطه بحزامين مرصعين بالجواهر[1] "، و" نصّب أشناس على عرش، مانحاً إياه تاجاً وحزاماً احتفالياً (*وتوجه ووشاه*)"[2].

من الواضح إذاً أن المسلمين اعتمدوا هذا التمييز القديم بين أحزمة النبلاء الرسمية، التي تدل على المكانة العالية لأصحابها، والمشدات المقدسة، التي كانت تعيّن الهوية الطائفية وكان يرتديها الناس من جميع طبقات المجتمع من الزرادشتيين واليهود، وكذلك الرهبان، الذين كانوا كثيرين ورفيعي المقام في المجتمع المسيحي. أما *المناطق*، التي كانت حكراً على الطبقات العليا الساسانية، فقد أضحت امتيازاً للطبقة العليا الجديدة: أي، المسلمون. بالمقابل، فالمشدات التي كان يرتديها في الماضي المؤمنون من مختلف الطوائف بمحض إرادتهم، أصبحت الآن إجبارية، واستعملت لتمييز غير المسلمين من المسلمين، الذين لم يكونوا يرتدون مشدات كهذه.

وهكذا فقد ترافق فرض *الزنار* بالحظر المفروض على ارتداء *المنطقة*، حظر كان له بلا شك صلة بكثير من غير المسلمين الذين كانوا يرتدونه سابقاً لإعلان تميزهم، وأرادوا الاستمرار بذلك. أما *الزنار* (*كوستيغ\هميانا*)، أو الحزام المقدّس، الشائع بين المؤمنين من مختلف الطوائف، فقد أصبح الآن مظهراً من مظاهر النظام الاجتماعي الجديد، علامة مميزة للطبقة الدنيا التي خلقت جديثاً.

---

[1] انظر: Sourdel, 'Questions', p. 143: الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٢٣٣؛ C. E. Bosworth, annot. and trans., The History of al-Ṭabarī , vol. V : *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the 'Abbāsid Caliphate*, Albany 1991, p. 92؛ انظر أيضاً: المسعودي، *مروج الذهب*، المجلّد الرابع، ص ص ٨٤٩ – ٨٥٨.

[2] الطبري، *تاريخ*، المجلّد الثالث، ص ١٣٠٢؛ Bosworth, *Storm and Stress*, p. 178 .

البند الثاني عشر: حظر المواكب، والمصفقات، ورفع الصوت، وإظهار الأنوار يتكون هذا البند من عدة أجزاء

(١)حظر القيام بالمواكب الدينية: " لا نعرض (في نسخ أخرى " لا نخرج ") صلباننا أو أسفارنا في طرقات المسلمين وأسواقهم ... لا نخرج في فصحنا أو شعانينا (*لا نخرج باعوثاً ولا شعانين*).

(٢) حظر استعمال المصفقات (*نواقيس*) بصوت عال.

(٣)النهي عن رفع الأصوات في خدمات الكنيسة أو بحضور المسلمين.

(٤) النهي عن رفع الأصوات في الجنازات، والنهي عن إظهار الأنوار في طرق المسلمين أو أسواقهم.

(١) يحتاج حظر القيام بالمواكب وحظر إظهار الأنوار لأن ينظر إليهما على حد سواء في السياق العام للموكب - المهرجان أو حاشية الحاكم. فمثل هذه المواكب كانت جزءاً من البروتوكول الاحتفالي في البلاط الأخميني. ويروي زينوفون مرور موكب قورش، فيقول: " ركب الملك في عربة مرتدياً تاجه، يلبس الأرجواني ويتبعه موكب رائع، في حين وقف الجنود والفرسان الذين نزلوا عن صهوات جيادهم على طول الطريق، أيديهم مقحمة في أكمامهم دلالة على خضوعهم، تماماً كما يفعلون حتى هذا اليوم حين يراهم الملك "[1].

وكما ذكر أعلاه، فهذا العرف، على الرغم من الانتقادات التي توجهت له، اعتمده الأمويين ، جنبا إلى جنب مع بروتوكول صارم يتم الالتزام به عند مرافقة

[1] Xenophon, *Cyropaedia*, viii, 3.9

الحاكم، خاصة مفهوم الترتيب بحسب التسلسل الهرمي، في البلاط أو في مثل تلك المواكب[1].

كانت المواكب الدينية المسيحية، خاصة تلك المتعلقة بأحد الشعانين وعيد الفصح - وما تزال - من طبيعة رسمية واحتفالية للغاية. في هذه المواكب، أشياء مثل الأيقونات المقدسة، واللافتات، والكتب المقدسة كانت تحمل أمام الجمهور بطريقة لا تخلو من الاستعراض . ووفقاً لأبي يوسف، في فصله " في البيع والصلبان "، لم تكن هذه المواكب تتضمن لافتات فقط[2] (مطرزة ربما بصور بأيقونات أو قديسين)، بل أسلحة أيضاً. وأبو يوسف يجعلهم يوافقون على اتفاقية استسلام تنص على ما يأتي:

ولا يخرجوا *الرايات*[3] في أيام عيدهم ، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم ولا يتخذوه في بيوتهم . فإن فعلوا من ذلك شيئا عوقبوا وأخذ منهم . فكان *الصلح* على هذا الشرط فقالوا لأبي عبيدة : اجعل لنا يوما في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات ، وهو يوم عيدنا الأكبر[4].

كانت اللافتات والأعلام تُعدُّ علامة مميزة للسلطة في ظل الحكم الساساني والإسلامي[5]، وابن خلدون يدرجها ضمن قوائم الشارات الملكية، جنباً إلى جنب مع

---

[1] P. Sanders and A. K. S. Lambton, 'Mawākib', *EI2*, vol. VI, pp. 849–58; see nn. 148–51.

[2] لأجل هذا: انظر الفصل الثاني.

[3] *راية* تعني علماً عسكرياً؛ انظر: 'Rāya', in Lane, *Lexicon*

[4] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، ١٣٨.

[5] A. S. Shahbazi, 'Derafš', *Encyclopedia Iranica*, vol. VII, pp. 312–15؛ يصف الثعالبي، *غرر*، ص ص ٣٨-٣٩، كيف أخذ عمر الراية الفارسية، التي كانت تعتبر بشيراً جيداً في المعركة، وقطعها إرباً.

عناصر أخرى من *الآلة*[1]. والقادة العسكريون كانوا يتلقون *لواء* (راية، علم) أبيض بمناسبة تعيينهم[2]. وقد كان *اللواء*، في الواقع، رمزاً قديماً للملكية يرجع إلى العصور البارثية والساسانية[3]. ويذكر هلال الصابئ ضمن نفقات الخليفة تكاليف " حمل الرايات خلال العيدين "، أي عيد الفطر وعيد الأضحى.[4]

كان لا بد من استبعاد اللافتات والأسلحة من المواكب المسيحية بوصفها علامة مميزة للسلطة الملكية، حتى على وفق لليبرالي أبي يوسف، الذي هو دعم إظهار موكب عيد الفصح، بعكس المتمسكين *بشروط عمر*، دعم إظهار موكب عيد الفصح.

إن موكباً رائعاً نظّمه أحدهم وهو غير مخول للقيام كان ممكناً اعتباره تعدياً على السلطة الملكية[5]. ويروي هلال الصابئ قصة قاض صدف وأن مرّ بموكب كبير لنازوك وكان في طريقه لرؤية وزير. ولأن الموكب أعاقه، فقد تأخر على الوزير وكان عليه أن يعتذر منه ويفسّر له ما حصل، على الرغم من أنه كان يخشى توبيخ النازوك له لأنه سمح لنفسه برؤية مثل هذه الروعة والبهاء.[6] لحسن الحظ، تفهّم الوزير سلوك

---

[1] ابن خلدون، مقدمة، المجلّد الثاني، ص ٤٢؛ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p. 48: " أحد شعارات السلطة الملكية هو " الآلة "، أي نشر الرايات والأعلام وضرب الطبول والنفخ في المزامير والأبواق ".

[2] Sourdel, 'Questions', p. 144

[3] P. Chalmeta and A. K. S. Lambton, 'Marāsim', *EI2*, vol. V, pp. 518–29; Christensen, L'Iran, pp. 210–12; Spüler, *Iran*, p. 348.

[4] Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 25

[5] يقول ابن خلدون إن الخلفاء كانوا يمنحون الإذن لموظفين بعينهم الذين كانت تصحبهم المواكب التي التي تحمل الأعلام وغيرها من الآلات: انظر: *مقدمة*، المجلّد الثاني، ص ٤٤؛ *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p. 50

[6] Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 15.

النازوك، حيث قال إن النازوك في هذا الموكب الرائع كان في الواقع " يشرّف الدولة والإسلام، رغم أنف من الكفار والمنحرفين"[1].

لذا اعتبرت المواكب العامة الاحتفالية مظهراً من مظاهر السيادة، ومن ثم لا يمكن أن تكون امتيازاً للخاضعين من غير المسلمين.

ينبغي تفسير الحظر على إظهار الأنوار في طرق المسلمين أو أسواقهم في سياق الموكب. يوصف موكب نازوك على النحو الآتي: " وكان يرافقه أكثر من خمسمئة مرافق يحملون الشموع المواكبية، وبعدد أكبر من حملة شموع النفط [2]". فإظهار الأنوار في طرق المسلمين كان ينظر إليه كعنصر مميز للمواكب، فهو إذاً مظهر من مظاهر السلطة الملكية.

(٢) حظر استعمال المصفقات بصوت عال: فقرع الطبول، وكذلك النفخ بالأبواق أو الزمور، كان أيضاً من صلاحيات الملوك. وفي الجيش الساساني كان الجنرال (*سبابذ*) الوحيد الذي يسمح بدخول المخيم كي ينفخ في البوق[3]. وفي البلاط العبّاسي كان هذا يتم في مناسبات بعينها مثل خروج الخليفة من بلاطه، أو حين يرافق

---

[1] Ibid., pp. 15–16

[2] Ibid., p. 16

[3] انظر: Christensen, L'Iran, p. 131, and n. 8 ، مستشهداً بالعمل الآتي: M. K. Patkanian, 'Essai d'une histoire de la dynastie sassanides, d'après les renseignements fournis par les historiens arméniens' *JournalAsiatique*, 1 (1866), pp. 101–238, see p. 112.

موكب إحدى الشخصيات التي غادرت البلاط[1]؛ إضافة إلى ذلك، كانت تستخدم كدعوة للصلاة. يروي هلال الصابئ ما يأتي:

لم يكن عرفياً في الماضي قرع الطبول للصلاة في العاصمة باستثناء أن يكون ذلك للخليفة. وقد سمح بذلك لاحقاً لأولياء العهد وقادة الجيوش أثناء الصلوات الثلاث – صلاة الصبح وصلاتا المغرب والعشاء – إذا كانوا على سفر أو كانوا بعيدين كل البعد عن موقع الخلافة ... وعندما وصل معز الدولة إلى السلطة كان يتمنى لو قرعت الطبول على بابه في مدينة السلام. ثم يعيش في قصر مؤنس، على مقربة من مقر إقامة الخليفة . فسعى إلى نيل إذن المطيع لله... للقيام بذلك. وعلى الرغم من أن طلباته نادراً ما كانت ترفض، لم يعطه الخليفة إذناً لأن الأمر لم يكن متعارفاً عليه.[2]

في وقت لاحق، كان يعطى إذن خاص لقرع الطبول بغاية الصلاة لبعض الشخصيات في ظروف بعينها[3]. فالطبول، والأبواق، وغير ذلك من الأدوات الموسيقية كانت تُلعب أيضاً في الاحتفالات الدينية، وغيرها من الأعياد، وكذلك في ذكرى ميلاد الحاكم. إن قرع الطبول تكريماً لحاكم بعينه أو لمناسبة التعيين في مناصب عليا كان ممارسة قديمة[4]. والواقع أن ابن خلدون يقول: " أمسك المسلمون عن ضرب الطبول والنفخ في الأبواق في بداية الإسلام. فقد أرادوا تجنب قساوة السلطة

---

(1) انظر: Sourdel, 'Questions', p. 144; A. Metz, *The Renaissance of Islam*, trans. Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth, Patna 1937 , pp. 133–4.

(2) Hilāl al-Sābī', *Rules*, p. 115

(3) Ibid

(4) انظر: Chalmeta and Lambton, 'Marāsim'.

الملكية والعمل من دون عادات ملكية... ثم صارت الخلافة سلطة ملكية، وتعلم المسلمون تثمين عزة هذا العالم ورفاهيته "[1].

وحقيقة أن قرع الطبول، خاصة للصلاة، كان من صلاحيات الخليفة فالأمر كان يعني بوضوح أن ضرب *النواقيس* بصوت عال وأمام الملأ كان تعدياً على السلطة الحاكمة. وهذا يسلط الضوء على توجيه يقتضي أن تُضرب بهدوء ومن الداخل. وفي السياق نفسه كان ممنوعاً على السامريين استعمال البوق في طقوسهم أثناء حكم ابن طولون، وذلك بحسب الحوليات السامرية[2].

(٣) النهي عن رفع الصوت في خدمات الكنيسة (الصلاة و\ أو القراءات) بوجود المسلمين[3]: في الثقافة الإيرانية، رفع الصوت يعدُّ تعبيراً عن الخشونة والسوقية. يقول زينوفون في سيروباديا إن قورش أراد أن يضع قدوة أخلاقية منضبطة ومشرفة. " ومن خلال وضع أمثولة كهذه ضمن قورش في البلاط صحة مسلكية كبيرة من جانب مرؤوسيه، الذين أعطوا الأسبقية لرؤسائهم ... وبينهم لن تكتشف أحداً يرفع صوته بغضب أو ينفّس عن سعادته في عاصفة من الضحك؛ لكن في رؤيتهم ستحكم إذا ما كانوا في الحقيقة قد جعلوا من الحياة النبيلة هدفاً لهم [4]". ويقول المسعودي: حين كان الشاه يجلس مع *ندمائه*، كانوا يؤمرون أن يصمتوا وأن يعدّلوا من حركاتهم[5]. ويوجّه الجاحظ المنحول أنه على المرء بحضور الملك أن لا يتسرع في

---

[1] ابن خلدون، مقدمة، المجلّد الثاني، ص ٤٤؛ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trans. Rosenthal, vol. II, p.50

[2] Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 251 (text), 104 (trans.).

[3] ابن المرجى، *فضائل*، ص ٥٦؛ حيث نجد هناك نسخة استثنائية: ولا نرفع أصواتنا في حضور المسلمين. من دون إشارة إلى الخدمات أو القراءات الكنسية.

[4] Xenophon, *Cyropaedia*, viii.1.29–34, trans. Miller, p. 321

[5] المسعودي، *مروج الذهب*، المجلّد الأول، ص ٢١٩.

خطابه، لا يشير بيده، *لا يرفع صوته*، لا يحرك رأسه، لا يتحرك في مقعده بأي شكل من الأشكال، أو يقابل نظرات كل من هو موجود خلا الملك[1].

يقول هلال الصابئ "عندما يتحدث الوزير أو يناقش " بحضور الخليفة " يجب أن يكون صوته منخفضاً، لا ينبغي عليه رفعه إلا عند الضرورة لمنع التكرار أو للتوضيح[2] ". وأثناء اللقاء مع الخليفة، " إنها قاعدة أيضاً أن لا يتحدّث الناس، بحيث لا يسمع منهم صوت ولا ضجة [3]". والغزالي يشير إلى أنه لا ينبغي لأحد أن يرفع صوته في المسجد[4].

الحظر في *الشروط* على رفع الصوت يتعلق بصلوات غير المسلمين بحضور المسلمين، الذين ربما يكونون موجودين في حرم الكنيسة. ومن الواضح إذاً أن السلوك المطلوب منهم هو السلوك المطلوب من المسلمين في حضرة الخليفة أو في المسجد. فالمسلمون لم يرغبوا بأن يزعجوا من ارتفاع صوت ضوضاء وصخب غير المسلمين أثناء طقوسهم. وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للفقرة الآتية، التي تحظر هذه الضجة التي تحصل أثناء الجنازات.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الحوليات السامرية يشهد أنه في ظل القيود المفروضة من المتوكل " صدر مرسوم يقضي بأنّ على الإنسان أن لا يرفع صوته في الصلاة، ولا يرفع صوته في ...[5] لا يجب أن تُرى جنازة، وعلى *الذّمي* أن لا يرفع وجهه بوجه مسلم من أجل التحدث إليه أو الرد عليه [6]". ويتكرر هذا مرة أخرى في

---

(1) iz, *Tāj*, pp. 117–18 □ Pseudo-al-Jāh
(2) Hilāl al-Sābī', *Rules*, p.31
(3) Ibid., p. 64
(4) الغزالي، *الأدب في الدين*، القاهرة ١٩٧٦، ص ٤٢.
(5) الكلمة التي تظهر هنا في النص السامري هي بوضوح *فنيكا*؛ ولم أتدبر لاكتشاف معناها.
(6) Levy-Rubin, *Continuatio*, pp. 242 (text), 91 (trans.)

وقت لاحق، في ظل حكم ابن طولون: " لا ينبغي على *الذمي* رفع رأسه بحضور مسلم، ولا ينبغي أن يرفع صوته في الصلاة[1] ". وهكذا، فقد كان يعدّ رفع الصوت في الصلاة ، والنظر مباشرة في وجه مسلم أثناء التحدث إليه، أو رفع الصوت بحضوره، سلوكاً وقحاً وعاصياً، تماماً كما لو أن الأمر كان بحضرة الخليفة.

المسلم هنا يتساوى في الواقع مع الخليفة. بعبارة أخرى، فإنه بالنسبة لغير المسلم، كل مسلم هو خليفة أو ملك، ويجب أن يُعامل بما يستأهل من الإجلال والاحترام. وهذا يرجع بوضوح إلى المفهوم الهرمي الإيراني الذي ينص على " أنَّ من المناسب أن يؤدّي العمّال التحية لهم [المحاربين] وأن ينحنوا لهم، وأنه على المحاربين بدورهم إظهار الإجلال للنبلاء، وأنَّ على واحدهم أن ينظر للآخر وفقاً لعلو مرتبته، وأن عليهم الحفاظ على كرامتهم[2] ". وهكذا، كما على المسلم أن لا يرفع صوته أمام الخليفة، كذلك تماماً على غير المسلم أن لا يرفع صوته أمام مسلم.

(٤)حظر رفع الأصوات في الجنازات: القواعد التي تحظر الضوضاء، والتباكي، والنحيب، والأهازيج الحزينة، وصفع النفس وغيرها من العادات مثل نتف الشعر أو تمزيق الملابس، التي كانت شائعة في *الجاهلية*، كانت محرمة في الإسلام نظرياً. والشريعة الإسلامية المتعلّقة بالجنازات مستلهمة في هذه الحالة ربما، من رفض عادات *الجاهلية*. مع ذلك، ورغم تحريمه في أدب *الفقه* الإسلامي، وباستثناء الزرادشتيين، واصل الرثاء والنحيب في أن يكونا عنصراً مركزياً في المراسم الجنائزية في الشرق الأدنى القديم[3].

---

[1] Ibid., p. 251 (text), p. 104 (trans.)

[2] Boyce, trans., *LetterofTansar*, pp. 48–9.

[3] انظر: Metz, *Renaissance*, pp. 391–2; A. S. Tritton, 'Muslim Funeral Customs', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 9 (1938),

ولأن هذا لم يكن مقبولاً بالفعل ولم يلتزم به أحد، يبدو أن مطلب أن يكون لغير المسلمين مواكب جنائزية هادئة كان نتيجة المبدأ العام القائل بوجوب أن لا تسيء طقوس *الذّميين* وعاداتهم لمشاعر المسلمين أو " تلوث " الجو العام. وبينما كانت الطقوس الإسلامية قضية عامة، كان يتمّ التسامح مع طقوس الذّميين إذا أجريت بهدوء، وراء الأبواب المغلقة. وكما كان على غير المسلمين أن يفسحوا الطريق للمسلمين، وأن يتخلّوا لهم عن مقاعدهم، وأن يتحدّثوا بهدوء، كذلك تماماً كان عليهم الحفاظ على طقوسهم العامة غير مرئية قدر الإمكان - حتى لا يسيئوا إلى المسلمين أو يهددوا تفوقهم.

خاتمة:

يلاحظ كستر في مقالته حول *لا تشبّهوا*، باستعمال مثال التغيير في الموقف من ارتداء الأحذية أثناء الصلاة، أن المسلمين كانوا يجتازون في الواقع تغييراً جوهرياً فيه " تم فعلياً تبني الأعراف التي استنكرت في البداية لأنها تقليد للكفار باعتبارها الشكل الوحيد للسلوك "[1]. وكان ذلك جوهر ما كان يحدث في العملية التي يجري وصفها هنا. تعكس *شروط* عمر العملية التي تم عبرها إعادة تعريف المجتمع المسلم لذاته أمام المجتمعات المقهورة. وخلال هذه العملية، تبنى المسلمون عناصر مختلفة من روح ethosالمغزوين ومنظوماتهم. ثم استخدمت هذه المنظومات المتبناة من أجل تجريد غير المسلمين من مكانتهم السابقة في المجتمع، من ثمّ خلق وضع جديد احتل فيه المسلمون المكانة الفائقة للحكّام في مجتمع إسلامي في حين كان غير المسلمين محكومين وخاضعين. وعلى الرغم من أنهم كانوا محميين وكان لديهم بعض الحقوق،

---

pp. 653– 61; H. Algar, 'Burial', *Encyclopedia Iranica* , vol. IV, pp. 563–5, see p. 564

[1]Kister, ' *Lā tashabbahū* ', pp. 321–53

فقد كانت مكانتهم أدنى من مكانة المسلمين، وتعدُّ حقيقة كان لا بد أن تُظهر بصراحة في مظهرهم وسلوكهم الاجتماعي.

كانت *شروط عمر* الوثيقة التي حددت هذا التسلسل الهرمي الجديد. ومن المحتمل أن الدافع لخلق مثل هذه الوثيقة القانونية الشاملة كان عملية صيرورة تهدف إلى تجميع وتصنيف القانون الإسلامي الذي يستند إلى القانون البيزنطي، كان يحدث في النصف الثاني من القرن الثامن، كما أثبت جوكيش. القانون البيزنطي يؤثر فعلياً في *شروط عمر*، ويقدّم سوابق لبنود تتعلّق ببناء كنيس يهودي، وملكية العبيد، والردة والامتناع عن دخول الإسلام. ثمة قوانين إسلامية أخرى بشأن غير المسلمين ولا توجد في *شروط عمر*، مثل تلك المتعلقة بالحظر المفروض على شغل المناصب العامة، ومسائل الميراث، والشهادة، وتشويه صورة الإسلام، وهذه أيضاً نشأت في القانون البيزنطي المتعلّق بغير المسيحيين.

ومع ذلك، فالقانون البيزنطي لا يقدّم لنا غير مصادر لعدد قليل من بنود *شروط عمر*. فما يشكّل لب هو البنود التي تندرج تحت تعريف *الغيار*، العلامات الفارقة، والتي يمكن أن نجد جذورها في الأيديولوجيا الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع الساساني قبل الغزو، أيديولوجيا روجت لتمييز إمكانية انتقال بين طبقات المجتمع الأربع وإلغائها. وبعد أن تبنى المسلمون هذه الأيديولوجيا، احتلوا هم مكان الطبقات العليا في المجتمع الساساني في حين خصصوا لغير المسلمين مكان الطبقة الدنيا.

اشترطت القوانين الإسلامية الجديدة، القائمة على التكيف الساساني مع المنظومات الإيرانية القديمة، أنَّ على غير المسلمين أن يلبسوا أثواب حزب الطبقة الدنيا وليس هذا فحسب، بل كان عليهم أن تفعلوا مثلهم أيضاً. فكان عليهم فسح الطريق للمسلمين، الوقوف لهم، التحدث إليهم بهدوء مع عيون مسبلة، تماماً كما كان

يفعل المسلمون عند مخاطبة الخليفة. ويتمثل هذا الموقف جيداً في كتاب *التاج*، الذي ينسب للجاحظ، حيث نجد قصّة تنافس بين جرير بن الخطفة والأخطل على لقب شاعر عبد الملك بن مروان. عندما أصدر الخليفة مرسوماً بأن المسيحي الأخطل قد فاز، أمر الأخطل بأن يقف ويركب عليه ". رفض الشاعر المسلم الإذعان لهذا، وكانت ردة فعل الحشد : " لا يركب *الحنيف* [غير المسلم] مسلماً ولا يظهر عليه "[1].

على الصعيد التطبيقي، بطبيعة الحال، كان الأمر أكثر صعوبة بكثير. فغير المسلمين، كما هو معروف، ظلوا مستخدمين في مناصب عليا في البلاط، حيث كانوا يعملون أساساً كتبة وأطباء، وكثيراً ما حصلوا على الامتيازات التي تسير جنباً إلى جنب مع هذه المواقع.

ثمة حالة شهيرة تتجلّى في بختيشوع بن جرجس، طبيب هارون الرشيد، الذي كان يحصل من الخليفة كل محرّم على حمولة من الجلابيب الجديدة، والذهب، والفضة، و*الطراز*، وأدوات أخرى - كل ما يدل على مكانته الاجتماعية الرفيعة، على الرغم من كونه مسيحياً[2]. وهناك حالة أخرى هي الطبيب الشخصي اليهودي في المغرب في زمن الحاكم، الذي كان يُظن خطأ أنه مسلم لأنه كان يرتدي زي البلاط[3]. وبطبيعة الحال، كان غير المسلمين الذين شغلوا في السابق مناصب محترمة مترددين في قبول المكانة المتدنية التي تم تخصيصها لهم في التسلسل الهرمي الاجتماعي الجديد. مع ذلك، وكما هو موضح في الفصل السابق، تم فرض هذه الأيديولوجيا الاجتماعية تدريجياً على

---

(1) iz, *Tāj*, pp. 132–3 □ Pseudo-al-Jāh

(2) Kalfon-Stillman, *ArabDress*, p. 126؛ أبو يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق: J. Lippert, Leipzig 1903, p. 104

(3) انظر: .Kalfon-Stillman, Arab Dress, p. 107. انظر أيضاً الإشارة إلى ابن عبدون، الذي يقول للمحتسبين " إنه لا يسمح لأحد من جامعي الضرائب، والشرطة، واليهود، والمسيحيين بارتداء ثياب النبلاء، ولا ثياب القضاة، ولا ثياب شخص من مكانة جيدة؛ بل عليهم أن يكونوا مثيرين للإشمئزاز والنفور ".

نحوَ أكثر منهجية من القرن التاسع فصاعداً، على رغم كثيرٍ من الاستثناءات التي كانت تتم بشكل مستمر في العديد من الحالات والظروف.

الخاتمة

كان تعريف المكانة الاجتماعية والشرعية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي نتاجاً لعمليّة معقدة بدأت في حياة محمد ووجدت تعبيراً لها في الأقوال العديدة، المتناقضة المتعلقة *بأهل الكتاب* التي نجدها في القرآن، وكذلك في اتفاقيات الاستسلام الأولى التي جرى التوقيع عليها وهو حي. من هنا، فخلال الغزوات التي بدأت منذ عام ٦٣٤ وما بعد، حين راحت مدينة إثر مدية تسقط بأيدي الغزاة المسلمين، بدأوا بتبني سياسة أكثر انسجاماً تقوم على مبدأ *صلح/ عنوة*، *والصلح اعتمد الأمان أساساً له*، أو الوعد بالأمان الذي يعطى مقابل أن يدفع السكّان المغزوون الضريبة. هذه المنظومة الأساسية كانت تطبّق، على وفق الروايات التاريخية الإسلامية، مع بعض الشروط والالتزامات الإضافية التي كانت تطبّق أحياناً وتختلف من مكان إلى آخر. والمصادر الإسلامية التي تعود إلى نهاية القرن الثامن وما بعد تقّدم لنا غالباً تقارير تتعلّق باتفاقيات الاستسلام، وتتضمن أحياناً نسخاً من الاتفاقيات نفسها.

كانت منظومات كهذه في الحقيقة كما برهنّا في الفصل الأول، جزءاً من تقليد دبلوماسي قديم، مألوف في الشرق الأدنى القديم منذ منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد. يمكن أن نجد خلفيتها في المعاهدات المكتوبة، واتفاقيات الاستسلام المكتوبة على نحو خاص، في الشرق الأدنى القديم، وكذلك في العالم اليوناني-الروماني، وفي الإمبراطورية البيزنطية. اتفاقيات كهذه كانت نوعية وتفصيلية، وكانت تتضمن – بجانب قضايا رئيسة مثل الأمان الشخصي وصون الممتلكات، والبيع، والطقوس والعادات مقابل دفع ضريبة – تفاصيل دقيقة مثل طريقة إخلاء منطقة بعينها مدة محددة ، وعدد الرهائن الذين يؤخذون من أجل ضمان إنجاز كل البنود، إلى غير ذلك.

وكان هنالك مصطلحات عامة مشتركة كانت تستعمل في وضع مسودات هذه الوثائق.

تشير الأدلة المتراكمة إلى عملية استسلام وطيدة الأسس: يخرج ممثلون للسكّان المستسلمين من المدينة أو الحصن ويعرضون الاستسلام صلحاً إذا تم تحقيق شروط بعينها. وكان القائد سينظر بهذه الشروط، ومن ثم تبدأ المفاوضات. وبعد أن يصل الطرفان إلى اتفاق، توضع الوثائق، ومن ثم يتم التوقيع عليها، ويشهد الشهود، وتختم. وكانت نسخ عن هذه الوثائق تحفظ كمرجع للطرفين كليهما.

لا سبب لدينا إذاً للشك بالتقارير المتعلقة باتفاقيات الاستسلام النوعية الواردة في المصادر الإسلامية فحسب، بل هنالك حجة راسخة لدعم بوصفها وثائق تظهر إجراءً راسخاً للاستسلام. ليس ثمة سبب على نحو خاص يدعونا لأن نشك بالاتفاقيات التفصيلية التي تحكي عنها المصادر أثناء الغزو الإسلامي، لأنّ هذه الاتفاقيات تعقب تقليداً راسخاً طويل الأجل كان قاطنو المستوطنات المستسلمة معتادين عليه بالكامل، وأغلب الظنّ أنها طُبّقت في الواقع قبل ذلك بعقدين فقط، خلال الغزو الفارسي.

كانت اتفاقيات الاستسلام ملائمة للطرفين وقت الغزو: كانت تمنع المزيد من الحرب وإراقة الدماء عند الطرفين على حد سواء، وكانت تسمح من ثمَّ للقاطنين المحليين بالاستمرار بحياتهم، وللغزاة بأن يستمروا في استيلائهم السريع على المكان، وهو ما يضمن حكمهم ودخلهم، مع المحافظة على المناطق المغزوة سالمة وتقوم بدورها، ولا تطلب من جانبهم غير الجهد الأدنى.

لم يمض إلا وقت قصير بعد ذلك حتى وجدوا أن هذه الحالة لم تعد مقبولة. فحين استوطن المسلمون في المدن والمناطق التي قطنها غير المسلمين فقط، وجدوا أن

بعض الشروط التي اتفق عليها سابقاً مزعجة وغير مناسبة. وفي وقت ما من نهاية القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثاني بدأت الأمور بالتبدّل إلى درجة ظهور حاجة إلى إعادة تعريف مكانة غير المسلمين. ولم تقدّم اتفاقيات الاستسلام الفردية للشعوب المغزوة شروطاً ليبرالية في معظمها كانت تخرق التفوق الإسلامي فقط، خاصة حين تكون الدائرة العامة متضمنة، بل شكّلت أيضاً مجموعة من الوثائق غير المنسجمة والمتناقضة أحياناً كانت تتضمن الشروط والبنود المختلفة المتعلقة بغير المسلمين، وهي حالة لم يكن بالإمكان التغاضي عنها لزمن طويل. وكانت إحدى مجموعات القوانين بحاجة لأن تصاغ ومن ثم تطبق على غير المسلمين. وكانت إعادة تعريف مكانة غير المسلمين تتضمن نقاشاً مهماً لمسائل مهمة مثل استمرارية شرعية اتفاقيات الاستسلام، من ناحية، وحق المسلمين في فرض قيودهم على غير المسلمين الذين يعيشون في ظل حكمهم، مثل الحق في إقامة مواكب في الأعياد، وعرض الصلبان، وبيع الخنازير أو الخمر، أو ضرب *الناقوس* من أجل الدعوة للصلاة. هذا النقاش، الذي حصل في مجرى بدايات القرن التاسع، ينعكس في المصادر الفقهية؛ وتحتل أهمية خاصة هنا الوثائق الثلاث العامة التي تحاول إعادة تعريف مكانة غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي من دون فرق أو اختلاف: الأولى موجودة في *كتاب الخراج* لأبي يوسف القاضي؛ والثانية في *كتاب الأم* للشافعي؛ والثالثة هي *شروط* عمر الأشهر من أن تعرّف. وعلى الرغم من أن هذه الثلاثة كلّها تحمل تقليدياً هذا الاسم، فإن واحدة فقط في الواقع هي *شروط* عمر القانونية. والحقيقة أنّ ثمة أساساً مشتركاً جوهرياً بين الثلاثة؛ فكلّها تؤكّد على أهمية *الغيار* وتقبل بأيديولوجيا فوقيّة الإسلام التي عنيت بالحديث عنها. لكن النصين الأولين يمثّلان في حالات بعينها مواقف مختلفة، وأكثر تسامحاً، من غير المسلمين.

أمّا بالنسبة لأصول *شروط* عمر فإن بحثاً كبيراً عن وثيقة قانونية مشابهة فيما يتعلّق بمكانة أقلية أو جماعة خاضعة في مجتمعات المتوسط أو الشرق الأدنى المعاصرة

لها لم تؤد إلى نتيجة تذكر. من هنا، تبدو *شروط* عمر بهذا المنحى وثيقة فريدة من نوعها. مع ذلك، كان ثمة أحكام وقواعد منفصلة في تقاليد تشريعية مختلفة تخص أقليات أو مجموعات بعينها في المجتمع مثل *الميتويكوي* في أثينا، الغيرم في إسرائيل، واليهود والسامريين في ظل الحكم البيزنطي. بالمقابل، فإن السياسة الساسانية حيال غير الزرادشتيين كانت على ما يبدو أقل تنظيماً في غالب الأحيان. إن بعضاً من البنود في *شروط* عمر مثل الحق في إبقاء الكنس والكنائس على حالها الأصلية لكن دون تجديدها، والحظر على اعتناق المسلمين لأديان أخرى، أو أخذ العبيد المخصصين للمسلمين، لها ما يشبهها في القانون البيزنطي. أما الفقرات التي تتعلّق ببيع الخمر والخنازير، إظهار الصلبان والشرك الذي يسيء إلى سمعة الإسلام، فربما تكون مستوحاة بالفعل من بنود مشابهة تتعلق بالإساءة إلى المسيحية في القانون البيزنطي.

إضافة إلى ذلك، هنالك قوانين إسلامية إضافية عديدة فيما يخص غير المسلمين التي لها موازيات قوية في الشرائع البيزنطية، لكنها لا تظهر في *الشروط*، والأرجح أن مرد ذلك كون هذه القوانين مسؤولية إسلامية وليست غير إسلامية. وهذه القوانين تتضمن مسائل مثل احتلال مناصب رسمية، شهادة غير المسلمين، اقتناء العبيد وحق التوارث بين المسلمين وغير المسلمين.

لكن كتلة البنود في *شروط* عمر، المتعلقة بحضور *الذّميين*، ولباسهم، ومظهرهم، وسلوكهم، في المجال الإسلامي العام، لا يمكن اقتفاء أثرها في مثل تلك القوانين. وهي تتضمن مسائل مثل فرض إظهار الاحترام للمسلمين ومنحهم الأولوية في الجلوس، وشرط عدم التشبّه بالمسلمين في الزي، وتسريح الشعر، والكلام، أو *الكنى*؛ وحظر استعمال السروج وحمل السيوف أو حمل الأسلحة؛ وحظر امتلاك أختام منقوش عليها باللغة العربية؛ والطلب بجز ناصية الشعر، وارتداء الثياب بطريقة معينة والالتزام *بالزنار*؛ وحظر القيام بمواكب دينية خاصة في أحد

الشعانين والفصح، واستعمال المصفقات بصوت عال؛ ورفع الصوت في الخدمات الكنسية أو بحضور المسلمين، في الجنائز، أو القيام بمواكب مصطحبة بشموع أو مصابيح ذات استعمال طقسي في طرق المسلمين أو أسواقهم.

كان هذا الجزء المركزي من *الشروط*، في الواقع، تعبيراً عن نظام اجتماعي جديد تطوّر في مجرى القرن الثامن، نظام اجتماعي تضرب جذوره عميقاً في ما هو فارسي من روح وعادات اجتماعية. إن مكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أعيد تعريفها الآن وفقاً للأيديولوجيا الاجتماعية التي كانت موجودة في المجتمع الساساني قبل الغزو. ووفقاً لهذه الأيديولوجيا، تم تقسم المجتمع إلى أربع طبقات هرمية الشكل من دون أدنى إمكانية للتنقل بينها. وكانت المسائل المتعلقة بالمظهر وأنماط السلوك تميّز بوضوح بين هذه الطبقات، ومنعت أي غموض. وهكذا، فإن رموز المكانة والسلطة الفارسية القديمة مثل عناصر اللباس والأمتعة، ودواب الركوب ولباس الركوب، وتسريحة الشعر، والألقاب، والمقاعد المحترمة، وأي إظهار آخر للسلطة والمكانة كانت محظورة على غير المسلمين، وكانت مخصصة حصرياً للمسلمين. غير المسلمين، بالمقابل، كان عليهم أن يرتدوا ثياباً مميزة تتناسب مع وضعيتهم الدونية في المجتمع؛ تماماً كما كان على الطبقة الدنيا في المجتمع الساساني أن يلبسوا بطريقة تبين وضعيتهم الاجتماعية المتدنية. كان مفهوم *الغيار* أو " العلامات الفارقة " في الواقع مبدأ راسخاً في المجتمع الفارسي، حيث كان لا بد من صنع "*فارق عام ومرئي*" بين المولودين من أصول نبيلة والناس العاميين وذلك فيما يتعلّق بالخيول، واللباس، والنساء والخدم، وأماكن الشرب، وأماكن الجلوس والوقوف.

كان على المسلمين إذاً أن يتبنّوا مفاهيم، قيماً، ورموز مكانة من المجتمع الساساني، وأن يستعملوها كوسيلة لتوطيد فوقيتهم. وهكذا *فشروط عمر* تكشف عن اكتمال العملية التي كان المجتمع الإسلامي يعيد تعريف نفسه فيها مقابل المجتمعات

المغزوة. في هذا النظام، أخذ المسلمون مكان الطبقات العليا في المجتمع الساساني - الكهنة، والمحاربين، والكتّاب - في حين خصّص لغير المسلمين مكان الطبقة الدنيا في المجتمع: كالفلاحين.

لا بدّ أن نلحظ هنا أن المجتمع البيزنطي على الرغم من امتلاكه أيضاً لبعض رموز المكانة المتعلقة بذلك الزمن، لم يكن متميزاً في هرميته، وكان الزي والمظهر يلعبان دوراً أقل مركزية من الدور المقابل في المجتمع الساساني. كان ثمة حركية نسبية اجتماعية، فرموز المكانة لم تنبثق من الطبقة التي ولد المرء فيها، بل من الموقع الذي كان يخطط لشغله. وكانت من ثمَّ جزءاً من الوظيفة وليس من الطبقة الاجتماعية.

بدأت عملية تبني هذه الأيديولوجيا الساسانية مع عمر بن عبد العزيز، الذي أخذ خطوات أولى وأصدر مرسوماً يتضمن قائمة من المطالب تتعلق بالمظهر العام لغير المسلمين، أو *الغيار*،كجزء من تبنيه وفرضه لأيديولوجيا " الشعب المختار ". ووفقاً لهذه الأيديولوجيا، فإن أتباع محمد نتيجة لنعمة الإسلام ارتقوا إلى هذه المكانة العليا، في حين كان على الآخرين أن يحرموا من النعم والميزات التي امتلكوها سابقاً، وكان يجب أن يُذلّوا ويهانوا. وتكمن عبقرية عمر في الفكرة القائلة إنه استولى على ما هو ساساني من زي اجتماعي ومنظومة سلوك لكن ليس للتمييز بين الطبقات ضمن المجتمع الإسلامي، بل لإلقاء الضوء على إقصاء غير المسلمين. بخلاف كثير من القوانين غيرها، صارت هذه المنظومة الاجتماعية مقبولة عموماً، وهي المسألة الوحيدة التي اتفق عليها بالكامل أبو يوسف، والشافعي، *والشروط*.

إن أول مجموعة من القوانين من روح الشروط كانت مجموعة القيود التي استنها الخليفة المتوكّل. وأدلة جديدة تعتمد على حوليات سامرية من بداية الحقبة الإسلامية، إضافة إلى أدلة معروفة للقاصي والداني من مصادر أخرى، تظهر أن القوانين جددت وفرضت مع بعض التواتر بين عصري حكم المتوكّل والحاكم، أقله

في المناطق التي كان يسيطر عليها الخليفة وحكّام مصر. وعلى الرغم من أن المحاولة لفرض *الشروط* حظيت بنجاح جزئي في بعض الحالات، فالمحاولات تظهر إنه صار ينظر إليها على نحو متزايد كمجموعة من القواعد الموثوقة التي كان من الواجب مراعاتها عملياً.

في مستوى أكثر عمومية، النتيجة التي يمكن التوصّل إليها من هذه الدراسة هي أن المسلمين لم يملوا بنود العلاقة اعتباطياً ومن طرف واحد، لكنها كانت نتاج عملية تبادل - وأحياناً تفاوض - متواصلة بين الغزاة والمغزوين. كانت معرفة المسلمين عميقة بالثقافات المحلية. فاختاروا أن يأخذوا بعضاً من مفاهيمها، وأعرافها، وعاداتها، ومن ثم كيفوها على وفق احتياجاتهم الخاصة، في حين رفضوا بعضها الآخر. وقد حدث هذا بشكل واع ومقصود في بعض الحالات، وبشكل غير واع ومن دون قصد في حالات أخرى. لا بد أن نؤكّد هنا لم يكن المسلمون حتى قبل الغزو غير معتادين على هذه الثقافات؛ فهذه العملية صارت بشكل طبيعي أكثر شدة بكثير مع تقدّم غزوهم والاستيطان التالي في الأراضي المغزوة. إن ظهور القانون المتعلق بغير المسلمين بهذا الصدد هو مجرد حالة واحدة مهمة تكشف أن الثقافة والمجتمع الإسلاميين كانا قد شقا طريقيهما داخل بيئة الغزو وأن المواطنين بأصنافهم المختلفة الذين وقعوا تحت الهيمنة الإسلامية كان لهم أثر كبير في صياغتها.

الملحق الأول

نسخة الطرطوشي عن شروط عمر

ترجمة شروط عمر الواردة هنا تعتمد على ترجمة برنارد لويس لنسخة في سراج الملوك .(Lewis,Islam, pp. 217–19). قائمة المحظورات في النص قسمها المؤلّف إلى فقرات من أجل المراجع فقط، وهي غير موجودة في نص الطرطوشي الأصلي. وستقدم الإضافات ضمن أقواس. IM تعني كتاب فضائل بيت المقدس لابن المرجّى؛ IQتعني أحكام أهل الذّمة لابن قيّم الجوزية.

[ملاحظة المترجم: عدنا للنص الأصلي العربي، لكن قسمناه كما قسمه لويس، وأضفنا ملاحظات ليفي-روبن إليه].

روى عبد الرحمن بن غنم [مات ٧٨ \ ٦٩٧]، قال: "كُتِبَ لعمر بن الخطاب حين صالح نصارى أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا وشرطنا لكم على أنفسنا أن

١ - لا نحدث في مدايننا ولا حولها ديراً ولا كنيسة ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب منها ولا ما كان فيها في خطط المسلمين في ليل أو نهار

٢ - وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل وأن ننزل من مر بنا من المسلمين ثلاث ليال. ولا نأوي في كنايسنا ولا منازلنا جاسوساً ولا نكتم غشاً للمسلمين.

٣ - ولا نعلم أولادنا القرآن

٤ - ولا نظهر شرعنا ولا ندعو إليه أحداً ولا نمنع أحداً من ذوي قرابتنا الدخول في دين الإسلام إن أراد.

٥ - وأن نوقر المسلمين(IQ: ندلهم على الطريق) ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس.

٦ - ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين. ولا نتكنى بكناهم

٧ - ولا نركب بالسروج ولا نتقلد السيوف ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله معنا،

٨ - ولا ننقش على خواتمنا بالعربية

٩ - ولا نبيع الخمور (IQ,IM: ولا نربي الخنازير بجوارهم).

١٠ - وأن نجز مقادم رؤوسنا

١١ - ونلزم زينا حيث ما كنا وأن نشد الزنانير على أوساطنا

١٢ - (آ) وأن لا نظهر صلباننا وكتبنا في شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم (IQ,IM: ولا نخرج بمواكب في الشعانين والفصح)،

(ب) ولا نضرب بنواقيسنا في كنايسنا إلا ضرباً خفيفاً (IQ,IM: ولا نخرج الصلبان عليها).

(ج) ولا نرفع أصواتنا في كنايسنا في شيء من حضرة المسلمين ولا نخرج شعانينا ولا باعوثنا ولا نرفع أصواتنا مع موتانا

(د) ولا نظهر النيران في شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم

(هـ) ولا نجاورهم بموتانا

١٣ - ولا نتخذ من الرقيق ما جرى عليه سهام المسلمين

١٤ - ولا نطلع على منازلهم."

فلما أتيتُ عمر بالكتاب زاد فيه: "ولا نضرب أحداً من المسلمين شرطنا ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه الأمان فإن نحن خالفنا عن شيء مما شرطنا لكم وضمناه على أنفسنا فلا ذمّة لنا وقد حل منا ما يحل من أهل المعاندة والشقاق."

الملحق الثاني

نسخة الشافعي عن المعاهدة المعطاة لغير المسلمين

الوثيقة المقدمة هنا هي نص المعاهدة المعطاة للمسيحيين، التي ترد في كتاب الأم للشافعي، وقد ترجمها برنارد لويس إلى الإنكليزية (أنظر: Lewis, Islam , pp. 219–23). [ملاحظة المترجم: أوردنا هنا النص الأصلي كما جاء في كتاب الأم].

نسخة الشافعي عن المعاهدة المعطاة لغير المسلمين

إذا أراد الإمام أن يكتب كتاب صلح على الجزية كتب

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب كتبه عبد الله فلان أمير المؤمنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول سنة كذا وكذا لفلان بن فلان النصراني من بني فلان الساكن بلد كذا وأهل النصرانية من أهل بلد كذا إنك سألتني أن أؤمنك وأهل النصرانية من أهل بلد كذا

وأعقد لك ولهم ما يعقد لأهل الذّمة على ما أعطيتني وشرطت لك ولهم وعليك وعليهم فأجبتك إلى أن عقدت لك ولهم علي وعلى جميع المسلمين الأمان ما استقمت واستقاموا بجميع ما أخذنا عليكم وذلك أن

يجري عليكم حكم الإسلام لا حكم خلافه بحال يلزمكموه ولا يكون لكم أن تمتنعوا منه في شيء رأيناه نلزمكم به وعلى أن أحدا منكم

إن ذكر محمدا صلى الله عليه و سلم أو كتاب الله عز و جل أو دينه بما لا ينبغي أن يذكره به فقد برئت منه ذمّة الله ثم ذمّة أمير المؤمنين وجميع المسلمين ونقض ما أعطى عليه الأمان وحل لأمير المؤمنين ماله ودمه كما تحل أموال أهل الحرب ودماؤهم [في نص ليفي-روبن: دار الحرب].

وعلى أن أحدا من رجالهم إن أصاب مسلمة بزنا أو اسم نكاح أو قطع الطريق على مسلم أو فتن مسلما عن دينه أو أعان المحاربين على المسلمين بقتال أو دلالة على عورة المسلمين وإيواء لعيونهم فقد نقض عهده وأحل دمه وماله

وإن نال مسلما بما دون هذا في ماله أو عرضه أو نال به من على مسلم منعه من كافر له عهد أو أمان لزمه فيه الحكم

وعلى أن نتتبع أفعالكم في كل ما جرى بينكم وبين مسلم فما كان لا يحل لمسلم مما لكم فيه فعل رددناه وعاقبناكم عليه وذلك أن تبيعوا مسلما بيعا حرا ما عندنا من خمر أو خنزير أو دم ميتة أو غيره ونبطل البيع بينكم فيه ونأخذ ثمنه منكم إن أعطاكموه ولا نرده عليكم إن كان قائما ونهريقه إن كان خمرا أو دما ونحرقه إن كان ميتة وإن استهلكه لم نجعل عليه فيه شيئا ونعاقبكم عليه

وعلى أن لا تسقوه أو تطعموه محرما أو تزوجوه بشهود منكم أو بنكاح فاسد عندنا

وما بايعتم به كافرا منكم أو من غيركم لم نتبعكم فيه ولم نسألكم عنه ما تراضيتم به وإذا أراد البائع منكم أو المبتاع نقض البيع وأتانا طالبا له فإن كان منتقضا عندنا نقضناه وإن كان جائزا أجزناه إلا أنه إذا قبض المبيع وفات لم يرده لأنه بيع بين مشركين مضى

ومن جاءنا منكم أو من غيركم من أهل الكفر يحاكمكم أجريناكم على حكم الإسلام ومن لم يأتنا لم نعرض لكم فيما بينكم وبينه .

وإذا قتلتم مسلما أو معاهدا منكم أو من غيركم خطأ فالدية على عواقلكم كما تكون على عواقل المسلمين وعواقلكم قراباتكم من قبل آبائكم وإن قتله منكم رجل لا قرابة له فالدية عليه في ماله وإذا قتله عمدا فعليه القصاص إلا أن تشاء ورثته دية فيأخذونها حالة

ومن سرق منكم فرفعه المسروق إلى الحاكم قطعه إذا سرق ما يجب فيه القطع وغرم

ومن قذف فكان للمقذوف حد حد له وإن لم يكن حد عزر حتى تكون أحكام الإسلام جارية عليكم بهذه المعاني فيما سمينا ولم نسم

وعلى أن ليس لكم أن تظهروا في شيء من أمصار المسلمين الصليب ولا تعلنوا بالشرك ولا تبنوا كنيسة ولا موضع مجتمع لصلاتكم ولا تضربوا بناقوس ولا تظهروا قولكم بالشرك في عيسى ابن مريم ولا في غيره لأحد من المسلمين

وتلبسوا الزنانير من فوق جميع الثياب الأردية وغيرها حتى لا تخفى الزنانير وتخالفوا بسروجكم وركوبكم وتباينوا بين قلانسكم وقلانسهم بعلم تجعلونه بقلانسكم وأن لا تأخذوا على المسلمين سروات الطرق ولا المجالس في الأسواق

وأن يؤدي كل بالغ من أحرار رجالكم غير مغلوب على عقله جزية رأسه دينارا مثقالا جيدا في رأس كل سنة لا يكون له أن يغيب عن بلده حتى يؤديه أو يقيم به من يؤديه عنه لا شيء عليه من جزية رقبته إلى رأس السنة ومن افتقر منكم فجزيته عليه حتى تؤدى عنه وليس الفقر بدافع عنكم شيئا ولا ناقض لذمتكم عن ما به فمتى

وجدنا عندكم شيئا أخذتم به ولا شيء عليكم في أموالكم سوى جزيتكم ما أقمتم في بلادكم واختلفتم ببلاد المسلمين غير تجار وليس لكم دخول مكة بحال وإن اختلفتم بتجارة على أن تؤدوا من جميع تجاراتكم العشر إلى المسلمين فلكم دخول جميع بلاد المسلمين إلا مكة والمقام بجميع بلاد المسلمين كما شئتم إلا الحجاز فليس لكم المقام ببلد منها إلا ثلاث ليال حتى تظعنوا منه

وعلى أن من أنبت الشعر تحت ثيابه أو احتلم أو استكمل خمس عشرة سنة قبل ذلك فهذه الشروط لازمة له إن رضيها فإن لم يرضها فلا عقد له

ولا جزية على أبنائكم الصغار ولا صبي غير بالغ ولا مغلوب على عقله ولا مملوك فإذا أفاق المغلوب على عقله وبلغ الصبي وعتق المملوك منكم فدان دينكم فعليه جزيتكم والشرط عليكم

وعلى من رضيه ومن سخطه منكم نبذنا إليه ولكم أن نمنعكم وما يحل ملكه عندنا لكم ممن أرداكم من مسلم أو غيره بظلم بما نمنع به أنفسنا وأموالنا ونحكم لكم فيه على من جرى حكمنا عليه بما نحكم به في أموالنا وما يلزم المحكوم في أنفسكم فليس علينا أن نمنع لكم شيئا ملكتموه محرما من : دم ولا ميتة ولا خمر ولا خنزير كما نمنع ما يحل ملكه ولا نعرض لكم فيه إلا أنا لا ندعكم تظهرونه في أمصار المسلمين فما ناله منه مسلم أو غيره لم نغرمه ثمنه لأنه محرم ولا ثمن لمحرم ونزجره عن العرض لكم فيه فإن عاد أدب بغير غرامة في شيء منه

وعليكم الوفاء بجميع ما أخذنا عليكم

وأن لا تغشوا مسلما ولا تظاهروا عدوهم عليهم بقول ولا فعل

عهد الله وميثاقه وأعظم ما أخذ الله على أحد من خلقه من الوفاء بالميثاق ولكم عهد الله وميثاقه وذّمة فلان أمير المؤمنين وذّمة المسلمين بالوفاء لكم

وعلى من بلغ من أبنائكم ما عليكم بما أعطيناكم ما وفيتم بجميع ما شرطنا عليكم فإن غيرتم أو بدلتم فذّمة الله ثم ذّمة فلان أمير المؤمنين والمسلمين بريئة منكم ومن غاب عن كتابنا ممن أعطيناه ما فيه فرضيه إذا بلغه فهذه الشروط لازمة له ولنا فيه ومن لم يرض نبذنا إليه.

Bibliography

Primary Sources

Abbas, I., *'Abd Ardashīr*, Beirut 1967.

'Abd al-Razzāq b. Ḥammām al-Ṣan'ānī, Abū Bakr, *al-Muṣannaf*, Beirut 1970–2.

Abū Bakr al-Khallāl, *Ahl al-milal wa-al-ridda wa-al-zanādika wa-ṭarīq al-ṣalāt wa-al-fara'id min kitāb al-jāmi' lil-Khallāl Abī Bakr Aḥmad b. Hārūn b. Yazīd al-Baghdadī al-Ḥanbalī*, ed. Ibrāhīm b. Ḥamd b. Sulṭān, Riyadh 1996.

Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Kathīr, *al-Sīra al-nabawiyya*, vol. I, Beirut 1976; trans. Trevor Le Gassick as *The Life of the Prophet Muḥammad*, Reading 1998.

Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, Cairo 1353 H.

Kitāb al-amwāl, ed. M. 'Imāra, Beirut 1989.

Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-kharāj*, Cairo 1352 H.

Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Sharaf b. Marī, *Tahdhīb al-asmā'*, Beirut 1996.

Agapius b. Maḥbūb, *Kitāb al-'unwān*, ed. and trans. Alexandre Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, 8/3, Turnhout 1971.

Ammianus Marcellinus, *Ammianus Marcellinus*, Latin text with Eng. trans. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, London 1950–2.

'Arīb b. Sa'd al-Qurṭubī, *Ṣilat ta'rīkh al-Ṭabarī*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1965.

Artsruni, Thomas, *History of the House of Artsrunik*, ed. and trans. Robert W. Thomson, Detroit 1985.

al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar, *Lisān al-mīzān*, Beirut 1987.

al-Azdī, Abū Zakariyā' Yazīd b. Muḥammad, *Ta'rīkh al-mawṣil*, ed. A. Ḥabība, Cairo 1967.

al-Azdī, Muḥammad b. 'Abdallāh, *Ta'rīkh futūḥ al-shām*, Cairo 1970.

Back, M., *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Tehran and Leiden 1978.

al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-ashrāf*, ed. M. Schloessinger, Jerusalem 1971.

Kitāb Futūḥ al-Buldān, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1866; trans. P. K. Ḥitti as *The Origins of the Islamic State*, New York 1916.

Bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. A. Fiat, Paris 1890; trans. E. A. W. Budge as *The Chronography of Abū'l Faraj known as Bar-Hebraeus*, Oxford 1932.

Bayhaqī, Abū'l Fażl, *Tā'rikh Mas'ūdi*, ed. 'Alī Akbar Fayyāż, Mashhad 1350/1971.
al-Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Sunan al-Bayhaqi al-kubrā*, Mecca 1994.
Bengston, H., *Staatsverträge des Altertums*, Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologisch Instituts, Munich 1960–9.
al-Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khāliya*, ed. E. C. Sachau, Leipzig 1879; trans. E. C. Sachau as *The Chronology of Ancient Nations*, Leipzig 1897.
Blockley, R. C., *The Classicising Historians of the Later Roman Empire*, vol. II, Liverpool 1983.
Blockley, R. C., ed. and trans., *The History of Menander the Guardian*, Liverpool 1985.
Bosworth, C. E., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. V: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Albany 1999.
The History of al-Ṭabarī, vol. XXXIII: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the 'Abbāsid Caliphate*, Albany 1999.
Boyce, M., trans., *The Letter of Tansar*, Rome 1968.
Brinner, W. M., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. III: *The Children of Israel*, Albany 1985.
al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Kitāb al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*, ed. M. L. Krehl and T. W. Juynboll, Leiden 1862–1908.
Chabot, J. B., ed., *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1899–1910 (repr. Brussels 1963).
Charles, R. H., trans., *The Chronicle of John (c. 690) Coptic Bishop of Nikiu*, London 1916.
Chronicon ad Annum Domini 1234 pertinens, ed. and trans. J. B. Chabot, Louvain 1916–20; vol. I trans. J. B. Chabot, 1937; vol. II trans. A. Abouna, 1974.
Chron. Zuqnin (Incerti Auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo diçtum), vol. II, ed. J. B. Chabot, Louvain 1933; French trans. R. Hespel as *Chron. Zuqnin (Incerti Auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum)*, Louvain 1989.
Chronicon Paschale 284–628 AD, trans. L. M. Whitby and M. Whitby, Liverpool 1989.
al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-'Ibar fi khabar man ghabara*, Kuwait 1960–6.
Dittenberger, W., *Sylloge Inscriptionum Graecorum*, 3rd edn, Leipzig 1915–17.
Doctrina Iacobi Nuper Baptisati in Gilbert Dagron and Vincent Déroche, 'Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle', *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), pp. 47–229.
Elias of Nisibis, *Eliae Metropolitae Nisibeni*, ed. E. W. Brooks, vol. I (text), Louvain 1954.
Eutropius, *Eutropi Breviarium ab urbe condita*, ed. F. Ruehl, Leipzig 1919; trans., intro., and commentary H. W. Bird as *The Breviarium ab urbe condita of Eutropius, the Right Honourable Secretary of State for General Petitions: Dedicated to Lord Valens, Gothicus Maximus & Perpetual Emperor*, Liverpool 1993.
Eutychius (Saʿīd b. Biṭrīq), *Kitāb al-ta'rīkh*, ed. L. Cheikho, Beirut 1905.
Fagnan, E., *Livre de l'impôt foncier*, Paris 1921.

Festugière, A. J. and B. Grillet, eds., *Sozomène histoire ecclésiastique, V–VI*, Paris 2005.

Firdausī, Abū al-Qāsim, *Shāh-nāma*, trans. al-Fatḥ b. ʿAlī al-Bundārī, ed. ʿAbd al-Wahāb ʿAzām, Cairo 1350/1932.

Shāh-nāma, ed. E. Bertel *et al.*, Moscow 1966–71.

Shāh-nāma, ed. Djalāl Khālighī-Mutlagh, New York and Costa Mesa 1988–2008.

Firdawsī, *Shāhnāmah*, ed. and trans. J. Mohl, Tehran 1933–6.

Flusin, B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle* (text, French trans., and commentary), Paris 1992.

Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller, Paris 1928.

Friedmann, Y., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. XII: *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, Albany 1992.

Généalogie de la famille de saint Grégoire et vie de saint Nersès, Venice 1853 (Armenian).

al-Ghazālī, *al-Adab fi al-dīn*, Cairo 1976.

Hamilton, F. J. and Brooks, E. W., *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, London 1899.

Hilāl b. al-Muḥassin al-Ṣābī', Abū al-Ḥusayn, *Rusūm dār al-khilāfa*, ed. M. ʿAwwād, Baghdad 1964; trans. E. Salem as *The Rules and Regulations of the ʿAbbāsid Court*, Beirut 1977.

'Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)', ed. and trans. Monsignor A. Scher, *Patrologia Orientalis*, 13/4, Turnhout 1973.

Hoyland, R. G., *Theophilus of Edessa's Chronicle (590–750s) and the Circulation of Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Translated Texts for Historians, forthcoming (2011).

Humbach, H. and Skjaerv, O., *The Sasanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden 1978–83.

Humphreys, R. S., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. XV: *The Crisis of the Early Caliphate*, Albany 1985.

Huyse, P., *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kāba-i-Zaradušt*, Corpus Inscriptionum Iranicarum III: *Pahlavi Inscriptions*, vol. I, London 1999.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān, *Futūḥ miṣr*, ed. C. C. Torrey, New Haven 1922.

Sīrāt ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, Cairo 1994.

Ibn ʿAbd Rabbih, Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad, *al-ʿIqd al-farīd*, Cairo 1321.

Ibn ʿAsākir, Abū al-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan, *Ta'rīkh madīnat dimashq*, Beirut 1995–2000.

Ibn Abī Shayba, ʿAbdallāh Muḥammad, *Muṣannaf Ibn Abī Shayba al-Kūfī*, Riyadh 1409 H.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn ʿAlī b. Muḥammad, *al-Kāmil fi al-ta'rīkh*, Beirut 1965.

Ibn al-Balkhī, *Farsnamah*, ed. G. Lestrange and R. A. Nicholson, London 1921.

Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, Cairo 1957; trans. H. A. R. Gibb as *The Travels of Ibn Baṭṭuṭa, AD 1325–1354*, with revisions and notes from the Arabic text, ed. C. Defremey and B. R. Sanguinetti, Cambridge 1958–2000.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad, *al-Muntaẓam fi ta'rīkh al-mulūk wa-al-umam*, Beirut and London 1992.

Ibn al-Murajjā, Abū al-Ma'ālī al-Musharraf b. al-Murajjā b. Ibrāhīm al-Maqdisī, *Faḍā'il bayt al-maqdis wa-al-khalil wa-faḍā'il al-shām*, ed. O. Livne-Kafri, Shfaram 1995.
Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, *al-Muḥallā*, ed. Aḥmad Muḥammad Shakir, Beirut 1980.
Ibn Hishām, *Kitāb sirat rasūl Allāh*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1858.
al-Sira al-nabawiyya, vol. IV, Beirut 1411 H [1990].
Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, Beirut 1401 H.
Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *al-Muqaddima lil-'allāma Ibn Khaldūn*, Beirut n.d.; trans. F. Rosenthal as *The Muqaddimah*, London 1967.
Ibn Naqqāsh, 'Fetoua sur la condition des dhimmis', ed. and trans. M. Belin, *Journal Asiatique*, series 4, 18 (1851), pp. 417–516, 19 (1852), pp. 97–140.
Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Aḥkām ahl al-dhimma*, ed. Ṣ. al-Ṣāliḥ, Damascus 1961.
Ibn Taghri Birdi, Abū al-Maḥāsin Jamāl al-Din Yūsuf, *al-Nujūm al-ẓāhira fi mulūk miṣr wa-al-qāhira*, ed. Gautier H. A. Juynboll, Leiden 1861.
al-Nujūm al-ẓāhira fi mulūk miṣr wa-al-qāhira, Cairo 1963–71.
Ibn Taymiyya, Abū al-'Abbās Taqī al-Din Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalim, *Iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-mustaqim li-mukhālafat aṣḥāb al-jaḥim*, Cairo 1369 H.
Ibn Zabr, Abū Muḥammad 'Abd Allah b. Aḥmad, *Juz' fihi shurūṭ al-naṣārā*, in Cohen, 'Pact of 'Umar', pp. 131–57.
al-Jāhiz, *Kitāb al-bayān wa-al-tabyin*, Cairo 1956.
al-Jahshiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-al-kuttāb*, Cairo 1938.
Johnson, A. C., P. Robinson Coleman-Norton, and F. C. Bourne, *Ancient Roman Statutes*, Austin 1961.
Justinian, *Iustiniani Novellae*, ed. Z. A. Lingenthal, Leipzig 1881.
Juynboll, H. A., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. XIII: *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, Albany 1989.
Kramer, J. L., annot and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXXIV: *Incipient Decline*, Albany 1989.
Lees, E. W. N., comp., *The Fotooh al-Sham being an Account of the Moslim Conquests in Syria, by Aboo Isma'ail Mohammad bin 'Abd Allah, al-Azdi al-Bacri*, Calcutta 1854.
Levy-Rubin, M., *Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū 'l-Fatḥ al-Sāmirī al-Danafī*, text and trans., Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton 2002.
Lewis, C. T., and C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
Linder, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit and Jerusalem 1987.
Malalas, John, *Ioanni Malalae Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlin 2000; trans. E. Jeffreys, M. Jeffreys, and R. Scott as *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne 1986.
Mango, C., 'Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History, Text, Translation and Commentary', *Dumbarton Oaks Papers*, 10 (1990), Washington DC.
al-Maqdisi, 'Abdallah b. Aḥmad b. Qudāma, *al-Mughni*, Beirut 1405 H.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī, *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-'umūr al-fāṭimiyīn al-khulafā'*, Cairo 1967.

Kitāb al-mawā'i z wa-al-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-al-āthār, Cairo 1270 H.

Marcellinus, *The Chronicle of Marcellinus*, text, trans. and comm. B. Croke, Byzantina Australiensia 7 (Australian Association for Byzantine Studies), Sydney 1995.

al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ḥusayn, *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*, ed. and French trans. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille as *Les prairies d'or*, Paris 1866–77; ed. and French trans. C. Pellat as *Mas'ūdī, Les prairies d'or*, Paris 1962–97.

al-Mawardī, 'Alī b. Muḥammad, *Aḥkām al-sulṭānīya wa-al-wilāyāt al-dīnīya*, Cairo 1994.

al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajāj Yūsuf, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, Beirut 1992.

Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, trans. R. W. Thomson, Harvard 1980.

al-Muqaddasī, Shams al-Dīn Abū 'Abdallāh, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1906; trans. B. A. Collins as *The Best Divisions for Knowledge of the Regions: A Translation of Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, Reading 1994.

Mynors, R. A. B., ed., *Panegyrici Latini*, Oxford 1964.

Nameh Tansar, ed. M. Minovi, Tehran 1932.

Nathan ben Yehi'el, *Aruch Completum*, ed. A. Kohut, Vienna 1930.

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Sharaf b. Murī, *Sharḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut 1392 H.

Nikephoros, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica*, ed. C. de Boor, Leipzig 1880.

al-Nīsābūrī, *al-Mustadaik 'ala al-ṣaḥīḥayn*, Beirut 1990.

Onasander, 'On the General', in *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander, with an English Translation by the Members of the Illinois Greek Club*, Cambridge, MA, and London 1977.

Pacatus, *Panegyric to the Emperor Theodosius*, trans. C. E. V. Nixon, Liverpool 1987.

Palmer, A., *et al.*, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993.

Pritchard, James B., ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, trans. and annot. W. F. Albright *et al.*, Princeton 1969.

Procopius, *History of the Wars*, trans. H. B. Dewing, London 1954–71.

Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre Chronicle, Part III*, trans. with notes and introd. W. Witakowski, Translated Texts for Historians, Liverpool 1996.

Pseudo-al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-tāj*, ed. A. Z. Pacha, Cairo 1914; French trans. C. Pellat as *Le livre de la couronne attributé à Gaḥiẓ*, Paris 1954.

Pseudo-Joshua, *Incerti auctoris Chronicon ps.-Dionysianum vulgo dictum I*, ed. and trans. J. B. Chabot, Paris 1927 (text), Louvain 1949 (Latin trans.); trans. and annot. F. R. Trombley and J. W. Watt as *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool 2000.

al-Qalqashandī, Aḥmad b. ʿAlī, *Ṣubḥ al-aʿshā fī sināʿat al-inshā*, Cairo 1964.
al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, Cairo 1372 H.
al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-jarḥ wa-al-taʿdīl*, Hyderabad 1952.
Ṣafwat, Aḥmad Zākī, *Jamharat rasāʾil al-ʿarab*, Cairo 1937.
al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad, *Sharḥ kitāb al-siyar al-kabīr*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Aḥmad, n.d., n.p.
Scheiber, A., 'A New Fragment of the Life of Obadjah, the Norman Proselyte', *Kirjath Sepher*, 30 (1954–5), pp. 93–8.
Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. with notes, R. W. Thomson, historical commentary James Howard-Johnston with Tim Greenwood, Liverpool 1999.
Severus b. al-Muqaffaʿ, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church by Sawīrus ibn al-Muqaffāʿ*, ed. Y. ʿAbd al-Masīḥ and O. H. E. Burmester, Cairo 1943.
al-Shāfiʿī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Idrīs, *Kitāb al-umm*, Beirut 1993.
al-Shaybānī, Muhammad b. al-Hasan, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Ṣiyār*, trans. M. Khadduri, Baltimore 1966.
Kitāb al-mabsūṭ, ed. Abū al-Wafāʾ al-Afghānī, Karachi, n.d.
al-Siyār, ed. M. Khaddūrī, Beirut 1975.
Smith, G. R., annot. and trans., *The History of al-Ṭabarī*, vol. XIV: *The Conquest of Iran*, Albany 1994.
Socrates of Constantinople, *Historia Ecclesiastica*: *Socrate de Constantinople Histoire ecclésiastique*, ed. G. C. Hansen, trans. Pierre Périchon and Pierre Maraval, introd. and notes Pierre Maraval, Paris 2004–7.
Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974.
al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Kitāb ikhtilāf al-fuqahāʾ*, ed. J. Schacht, Leiden 1933.
Tafsīr al-Qurʾān, Beirut 1405 H.
Taʾrīkh al-rusul wa-al-mulūk, ed. M. J. de Goeje *et al.*, Leiden 1879–1901.
al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ghurar akhbār mulūk al-Furs: Histoire des rois des Perses*, ed. and trans. H. Zotenberg, Paris 1900.
Theophanes, *Theophanis Chronographia*, ed. C. De Boor, Leipzig 1883–5; trans. C. Mango and R. Scott as *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near-Eastern History AD 284–813*, Oxford 1997.
Theophylactus, *Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. C. De Boor, re-ed. P. Wirth, Stuttgart 1972; trans. M. Whitby and M. Whitby as *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford 1986.
al-Tirmidhī, Muḥammad b. ʿIsā, *Sunan*, Beirut 1983.
al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-mulūk*, Cairo 1935.
al-Ṭūsī, Ḥasan b. ʿAlī (= Niẓām al-Mulk), *Siyar al-mulūk*, trans. H. Darke, London 1978.
al-Washshāʾ, Abū al-Ṭayyib Muḥammad, *Kitāb al-muwashshā aw al-ẓarf wa-al-ẓurafāʾ*, Cairo 1953.
Xenophon, *Cyropaedia*, trans. W. Miller, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, and London 1979.
al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, Leiden 1882.
Yaḥyā b. Ādam al-Qurashī, *Kitāb al-kharāj*, ed. T. W. Juynboll, Leiden 1896.

Zachariah of Mitylene, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta*, ed. E. W. Brooks, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri 39, Louvain 1921 (repr. 1953).

Zosimus, *Thesaurus Zosimi, Historia Nova*, ed. Bastien Kindt, Françoise van Haeperen and CENTAL, Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Graecorum, Louvain 2008; trans. R. T. Ridley as *Zosimus: New History*, Sydney 1982.

Secondary Sources

Adontz, N., *Armenia in the Period of Justinian*, trans. with partial revisions and bibliography N. G. Garsoian, Lisbon 1970.

Altheim, F. and R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin 1965.

Andreescu-Treadgold, I., and W. Treadgold, 'Procopius and the Imperial Panels of San Vitale', *Art Bulletin*, 99 (1997), pp. 708–23.

Bachrach, J. L., 'Palestine in the Policies of Tulunid and Ikhshidid Governors of Egypt, AH 254–358/868–969', in A. Cohen and G. Baer, eds., *Egypt and Palestine: A Millennium of Association 868–1948*, Jerusalem 1984, pp. 51–65.

Badian, E., 'Deditio', in *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, ed. Cancik and Schneider.

'Hegemony and Independence, Prolegomena to a Study of the Relations of Rome and the Hellenistic States in the Second Century BC', in J. Harmatta, ed., *Proceedings of the VII Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, Budapest 1984, pp. 397–414.

Bagnall, R. S., and P. Derow, *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*, Ann Arbor 1981.

Baronowski, Donald W., 'The Status of the Greek Cities of Asia Minor after 190 BC', *Hermes*, 119 (1991), pp. 450–63.

Barthold, W. W., 'Caliph 'Umar II and the Conflicting Reports on his Personality', *Islamic Quarterly*, 15 (1971), pp. 69–95.

Beer, M., *The Babylonian Amoraim: Aspects of Economic Life*, Ramat Gan 1982.

The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sasanian Periods, Jerusalem 1970.

Beihammer, A. D., *Quellenkritische Untersuchungen zu den ägyptischen Kapitulationverträgen der Jahre 640–646*, Vienna 2000.

Ben-Shammai, H., 'The Idea of Election in Early Islam', in S. Almog and M. Heyd, eds., *Chosen People, Elect Nation and Universal Mission*, Jerusalem 1991, pp. 147–77 (Hebrew).

Benveniste, E., 'Les classes sociales dans la tradition avestique', *Journal Asiatique*, 221 (1932), pp. 117–34.

de Biberstein Kazimirski, A., *Dictionnaire Arabe–Française*, Paris 1860.

Blockley, R., *East Roman Foreign Policy*, Leeds 1992.

Borrut, A., 'Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II', *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 58 (2005), pp. 329–78.

Bosworth, A. B., *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988.

Bosworth, C. E., 'The Concept of *Dhimma* in Early Islam', in B. Braude and B. Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York 1982, pp. 37–51.

Bosworth, E., 'The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past', *Iran*, 11 (1973), pp. 51–62.

Bowersock, G. W., 'The Greek–Nabatean Bilingual Inscription at Ruwwāfa, Saudi-Arabia', in J. Bingen *et al.*, eds., *Le monde grec, pensée, littérature, documents: hommages à Claire Préaux*, Brussels 1975, pp. 514–17.

'Mavia, Queen of the Saracens', in W. Eck *et al.*, eds., *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Cologne and Vienna 1980, pp. 477–95.

Boyce, M., *History of Zoroastrianism*, Leiden 1982.

Braun, J., *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Darmstadt 1964.

Bravmann, M., 'The Ancient Arab Background of the Qur'ānic Concept *al-Jizyatu 'an Yadin*', *Arabica*, 13 (1966), pp. 307–14.

Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, Antiquity vols., ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider, English edn Christine F. Salazar; Classical Tradition vols. ed. Manfred Landfester, English edn Francis G. Gentry, Leiden and Boston 2007 (and online 2010).

Brockelmann, C., *Lexicon Syriacum*, Göttingen 1928.

Broisus, M., 'Alexander and the Persians', in J. Roisman, ed., *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden 2003, pp. 169–93.

Bromberg, C. A., 'Sasanian Royal Emblems in the Northern Caucasus', in G. Gnoli and A. Panaino, eds., *Proceedings of the first European Conference of Iranian Studies*, part 1, Rome 1990, pp. 1–18.

Calder, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

Canard, M., 'Le cérémonial fâtimite et le cérémonial Byzantine,' *Byzantion*, 21 (1951), pp. 355–420.

Cartledge, P., *Alexander the Great: The Hunt for a New Past*, Woodstock and New York 2004.

The Cambridge History of Iran,: *see* Yarshater.

Chaumont, M. L., 'L'ordre des préséances à la cours des Arsacides d'Armenie', *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 471–97.

Chitty, D. J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford and New York 1966.

Choksy, J., *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1977.

Christensen, A., *L'Iran sous les Sasanids*, Osnabrück 1971.

Chrysos, E., 'Byzantine Diplomacy, AD 300–800: Means and Ends', in J. Shepard and S. Franklin, eds., *Byzantine Diplomacy*, Variorum, Aldershot 1992, pp. 25–39.

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

Clerc, M., *Les métèques athéniens; étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris 1893 (repr. 1979).

Cobb, P. M., 'Umar b. 'Abd al-'Azīz', *EI2*, vol. X, pp. 821–2.

Cohen, M. R., 'Islamic Attitudes and Policies', in *The Cambridge History of Judaism: Jews in the Medieval Islamic World*, vol. V: R. Chazan and M. Rustow, eds., *The Medieval Period, Seventh through Fifteenth Centuries*, forthcoming.

'The Neo-Lachrymose Conception of Jewish Arab History', *Tikkun*, 1/2 (May–June 1991), pp. 11–16, and responses in *Tikkun*, 1/3 (July–August 1991), pp. 96–7.

Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages, Princeton 1994.

'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100–57.

Conrad, L. I., 'The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near-East', in A. Cameron and L. I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 1992, pp. 317–401.

'Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period', in M. A. Bakhit and R. Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Abbasid Period, 132 AH/750 AD–451 AH/1059 AD: Proceedings of the Fifth International Conference*, vol. I, Amman 1991, pp. 1–44.

'Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission', *Byzantinische Forschungen*, 15 (1990), pp. 1–44.

Cook, M., *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.

Corbet, E. K., 'The Life and Works of Aḥmad ibn Ṭūlūn', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1891), pp. 527–62.

Croke, B., 'Justinian's Constantinople', in M. Maas, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, pp. 60–86.

Crone, P., 'Mawlā', *EI2*, vol. VI, pp. 874–82.

'The Pay of Client Soldiers in the Umayyad Period', Der Islam, 80 (2003), pp. 284–300.

Roman, Provincial and Islamic Law, Cambridge 1987.

Crone, P. and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

Crone, P. and M. Hinds, *God's Caliph*, Cambridge 1986.

Crone, P. and F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim b. Dhawkān*, Oxford 2001.

Curtis, V. S., and S. Stewart, *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, London 2008.

Dahlheim, W., *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten jahrhundert v. Chr.*, Munich 1968.

Daryaee, T., *Sasanian Iran (224–651 CE): Portrait of a Late Antique Empire*, Costa Mesa 2008.

Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, MA, 1950.

Dignas, B., and E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*, Cambridge 2007.

Dozy, R. P. A., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845.

Supplemént aux dictionnaires arabes, Leiden 1881 (repr. 1991).

Dutton, Y., Review of N. Calder's *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, *Journal of Islamic Studies*, 5 (1994), pp. 102–8.
Eckstein, A. M., 'Glabrio and the Aetolians: A Note on Deditio', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 125 (1995), pp. 271–89.
'Pharos and the Question of Roman Treaties of Alliance in the Greek East in the Third Century BCE', *Classical Philology*, 94 (1999), pp. 395–418.
Elman, Y., 'Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accomodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition', in C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee, eds., *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 165–197.
Ettinghausen, R., and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650–1250*, Harmondsworth 1987.
Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1955.
Finley, M. I., 'Between Slavery and Freedom', *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), pp. 233–49.
Forand, P., 'Early Muslim Relations with Nubia', *Der Islam*, 48 (1972), pp. 112–21.
Fredricksmeyer, E., 'Alexander and the Kingship of Asia', in A. B. Bosworth and E. J. Baynham, eds., *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000, pp. 136–66.
Friedmann, Y., *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge 2003.
Frye, Richard, 'Feudalism in Sasanian and Early Islamic Iran', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 13–18.
The Golden Age of Persia: The Arabs in the East, London 1975.
'The Political History of Iran under the Sasanians', in Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), pp. 116–80.
Gafni, I. M., *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History*, Jerusalem 1990.
Gautier, P., 'Métèques, périèques et paroiki: bilans et points d'interrogations', in R. Lonis, ed., *L'étranger dans le monde grec: Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes Nancy, Mai 1987*, Nancy 1988, pp. 23–46.
Gergel, T., ed., *Alexander the Great: Selected Texts from Arrian, Curtius and Plutarch*, New York 2004.
Gibb, H. A. R., 'Arab–Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate', *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), pp. 219–33.
'The Fiscal Rescript of 'Umar II', *Arabica*, 2 (1955), pp. 1–16.
Gignoux, P., 'Courts and Courtiers', *Encyclopedia Iranica*, vol. VI, pp. 356–64.
Gil, M., *A History of Palestine 634–1099*, trans. E. Broido, New York 1992.
Glass, Gilding, and Grand Design: Art of Sasanian Iran (224–642), exhibition catalogue, Asia Society, New York 2007.
Goitein, S. D., 'Did Omar Prohibit the Stay of the Jews in Jerusalem?', repr. in his *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times in the Light of the Geniza Documents*, ed. J. Hacker, Jerusalem 1980, pp. 36–42.
A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley 1967–93.

Goldman, B., 'The Later Pre-Islamic Riding Costume', *Iranica Antiqua*, 28 (1993), pp. 201–39.

Goldziher I., *Muhammedanische Studien*, Halle 1889–90; ed. and trans. C. R. Barber and S. M. Stern as *Muslim Studies*, New York 1977.

Gordon, S., 'A World of Investiture', in S. Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, New York 2001, pp. 1–22.

Greatrex, G., *Rome and Persia at War: 502–532*, Leeds 1998.

Griffith, S. H., 'Images, Islam and Christian Icons', in P. Canivet and J. P. Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe–VIIIe siècles: Actes du Colloque international Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen Paris – Institut du Monde Arabe 11–15 Septembre 1990*, Damascus 1992, pp. 121–38.

Grignaschi, M., 'Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul', *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 1–135.

Gruen, E. S., 'Greek *Pistis* and Roman *Fides*', *Athenaeum*, 60 (1982), pp. 50–68.

Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London and New York 1998.

Gyselen, R., *Le géographie administrative de l'empire sassanide: les témoignages sigillographiques*, Paris 1989.

Haldon, J., 'Economy and Administration: How did the Empire Work?', in M. Maas, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, pp. 28–59.

Hassan, Z. M., 'Aḥmad ibn Ṭūlūn', *EI²*, vol. I, pp. 278–9.

Hasson, I., 'Les *mawāli* dans l'armée musulmane sous les premiers umayyads', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), pp. 176–213.

Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam*, London and New York 2000.

Heather, P., *Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe*, Oxford 2010.

'*Foedera* and *Foederati* in the Fourth Century', in W. Pohl, ed., *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden 1997, pp. 57–74.

The Goths, Oxford 1996.

Heffening, W., *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamische-fränkischen Staatsverträgen*, Hanover 1925 (repr. Osnabrück 1975).

Hennigen, P. C., *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-Century AH Ḥanafi Legal Discourse*, Leiden 2004.

Herman, G., 'The Sasanian Exilarchate in Babylon', Ph.D. thesis, the Hebrew University, Jerusalem 2005 (Hebrew), forthcoming in English as *A Prince without a Kingdom*, Texts and Studies in Ancient Judaism, Tübingen.

Hill, D., *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests, 634–656 AD*, London 1971.

Hinds, M. and H. Sakkout, 'A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian–Nubian Relations in 141/758', in W. al-Qāḍī, ed., *Studia Arabica and Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, Beirut 1981, pp. 209–29.

Hinz, W., *Darius und die Perser*, Baden-Baden 1976–9.
Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 13, Princeton 1997.
Hoyland, R. G., ed., *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Variorum, Aldershot 2004.
Ḥakim, A., "Umar b. al-Khaṭṭāb: Some Aspects of his Image as an Ideal Leader in Early Islamic Traditions', Ph.D. thesis, Tel-Aviv University, 2002 (Hebrew).
Jokisch, B., *Islamic Imperial Law*, Berlin and New York 2007.
Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284–602*, Oxford 1964.
Kalfon-Stillman, Y., *Arab Dress: A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*, ed. N. A. Stillman, Leiden 2000.
Kehne, Peter, H. Neumann, F. Starke, and H. Beck, 'International Treaties', in *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, ed. Cancik and Schneider.
Kehne, P., 'Treaties, Upholding of', in *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, ed. Cancik and Schneider.
Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.
Khazdan, A., 'Belt', in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 2005, vol. I, p. 280.
Kazhdan, A. P. *et al.*, eds., *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991.
Kister, M., '"Do Not assimilate Yourselves..." *Lā tashabbahū*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12 (1989), pp. 321–53.
Lambton, A. K. S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, Albany 1988.
Theory and Practice in Medieval Persian Government, London 1980.
Landau-Tasseron, E., 'Alliances among the Arabs', *al-Qanṭara*, 26 (2005), pp. 141–74.
'Alliances in Islam', in M. Bernards and J. Nawas, eds., *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden 2005, pp. 1–49.
'"The Cyclical Reform": A Study of the *Mujaddid* Tradition', *Studia Islamica*, 70 (1989), pp. 79–113.
'Sayf ibn Umar in Medieval and Modern Scholarship', *Der Islam*, 67 (1990), pp. 1–26.
Lane, E. W., *Arabic–English Lexicon*, Cambridge 1984.
Lane-Pool, S., *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1914.
Lecker, M., *The 'Constitution of Medina'*, Princeton 2004; see also Appendix E: The Term *Muwāda'a*.
'A Pre-Islamic Endowment Deed in Arabic Regarding *al-Waḥida* in the Ḥijāz', paper presented at the Huitièmes Rencontres Sabéennes, Aix-en-Provence 2003, pp. 1–16; repr. in M. Lecker, *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Variorum, Aldershot 2005.
Lev, Y., 'Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh Century Egypt', *Asian and African Studies*, 22 (1988), pp. 73–91.
Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957.
Levy-Rubin, M., 'Aḥmad ibn Ṭūlūn and his Attitude towards the Protected People According to a Contemporary Samaritan Chronicle', in Y. Ben Aryeh *et al.*, eds., *Chapters in the History of Eretz Israel and its Settlement: Researches Offered to Y. Ben Porat*, Jerusalem 2003, pp. 345–60 (Hebrew).

'Changes in the Settlement Pattern of Palestine Following the Arab Conquest', in K. Holum and H. Lapin, eds., *Shaping the East*, forthcoming.

'*Shurūṭ 'Umar* and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eighth and Ninth Centuries over the Status of the *Dhimmīs*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005), pp. 170–206.

'Were the Jews Prohibited from Settling in Jerusalem following the Arab Conquest?: On the Authenticity of al-Ṭabarī's Jerusalem Surrender Agreement', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), pp. 63–81.

Levy-Rubin, M., and B. Z. Kedar, 'A Spanish Source on Mid-Ninth Century Mar-Saba', in J. Patrich, ed., *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present: Monastic Life, Liturgy, Theology, Literature, Art, Archaeology*, Orientalia Lovaniensia Analecta 98, Leuven 2001, pp. 63–72.

Lewis, B., 'Egypt and Syria', in *The Cambridge History of Islam*, vol. I: P. M. Holt *et al.*, eds., *The Central Islamic Lands*, Cambridge 1970, pp. 175–230.

Islam from the Prophet Muḥammad to the Capture of Constantinople, vol. II, New York 1974.

The Jews of Islam, London 1984.

Liddell, H. G., and R. Scott, *Greek–English Lexicon*, Oxford 1948.

Linder, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit and Jerusalem 1987.

Lukonin, V. G., 'Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade', in Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), pp. 681–746.

Maas, M., ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005.

MacMullen, R., 'Social Mobility and the Theodosian Code', *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), pp. 49–53.

Macuch, M., '*Mādayān ī hazār dādestān* (Book of a Thousand Judgments), Pahlavi Law-Book from the late Sasanian Period (First Half of the Seventh Century)', in *Encyclopedia Iranica*, online.

Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān i hazār Dātistān (Teil II), Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLV, 1, Wiesbaden 1981.

Magnetti, D. L., 'The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty', *American Journal of International Law*, 72 (1978), pp. 815–29.

Mango, M. M., 'Status and its Symbols', in C. A. Mango, ed., *The Oxford History of Byzantium*, Oxford 2002, pp. 60–3.

Marlow, L., *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge 1997.

Marsham, A., *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009.

Mayerson, P., 'Mavia, Queen of the Saracens', *Israel Exploration Journal*, 30 (1980), pp. 123–31.

Metz, A., *The Renaissance of Islam*, trans. Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth, Patna 1937.

Miller, D. A., 'Byzantine Treaties and Treaty-Making: 500–1025 AD', *Byzantino-Slavica*, 32 (1971), pp. 56–76.

Miller, D. E., 'From Catalogue to Codes to Canon: The Rise of the Petition to 'Umar among Legal Traditions Governing non-Muslims in Medieval Islamicate Societies', Ph.D. thesis, University of Missouri-Kansas City, 2000.

Morony, M. G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984.

Motzki, H., 'The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 18–83.

Murad, Hasan Q., ''Umar II's View of the Patriarchal Caliphs', *Hamdard Islamicus*, 10 (1987), pp. 31–56.

'Was 'Umar II "A True Umayyad?"', *Islamic Studies*, 24 (1985), pp. 325–48.

Neusner, J., *A History of the Jews in Babylonia*, vol. V: *Later Sasanian Times*, Leiden 1970.

Nörr, D., *Aspekte des römischen Völkerrechts die Bronztafel Alcantara*, Munich 1989.

Noth, A., 'Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen: Die "Bedingungen 'Umars (*aš-šurūṭ al-'umariyya*)" unter einem anderen Aspekt gelesen', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 290–315; trans. M. Muelhaeusler in Hoyland, *Muslims*, pp. 103–24.

'Die literarische überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslimen durch ihre neuen muslimischen Oberherren', in T. Nagel *et al.*, eds., *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I, Bonn 1973, pp. 282–314.

Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I: Themen und Formen, Bonner Orientalische Studien 25, Bonn 1973.

'Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: "Ṣulḥ-'Anwa". Traditionen für Ägypten und den Iraq', *Die Welt des Islams*, 14 (1973), pp. 150–62.

Payne-Smith, J., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

Perikhanian, A., *The Book of a Thousand Judgments*, New York 1980.

'Iranian Society and Law', in Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), pp. 627–80.

Phillipson, C., *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, London 1911.

Pourshariati, P., *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, London 2007.

al-Qāḍī, Wadād, 'Madkhal ilā dirāsat 'uhūd al-ṣulḥ al-islāmiyya zaman al-futūḥ', in M. A. Bakhit and I. Abbas, eds., *Proceedings of the Second Symposium (4th conference) on the History of Bilād al-Shām during the Early Muslim Period up to 40 AH/640 AD*, vol. II (Arabic), Amman 1987, pp. 193–269.

Rajak, T., 'Was There a Roman Charter for the Jews?', *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), pp. 107–23.

Reinhold, M., 'On Status Symbols', *Classical Journal*, 64/7 (1969), pp. 300–4.

Robinson, Chase F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge 2000.

'Neck Sealing in Early Islam', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48 (2005), pp. 401–41.

Rose, J., 'Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty', in S. Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, New York 2001, pp. 35–58.

Rubin, Z., 'Eastern Neighbours: Persia and the Sasanian Monarchy (224–651)', in Jonathan Shepard, ed., *Cambridge History of the Byzantine Empire*, vol. I, Cambridge 2008, pp. 139–55.
'Mavia, Queen of the Saracens', *Cathedra*, 47 (1988), pp. 25–49 (Hebrew).
'Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sasanians', in John Haldon and L. I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East VI: Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 2004, pp. 235–73.
Rutgers, L. V., 'Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century CE', *Classical Antiquity*, 13 (1994), pp. 56–74.
Sadan, J., *Le mobilier au proche-orient medieval*, Leiden 1976.
Schiemann, G., 'Conubium', in *Brill's New Pauly*, Antiquity vols., ed. Cancik and Schneider.
Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967–84.
Shahal, Y., 'Deditio per Pactionem', MA thesis, The Hebrew University of Jerusalem, November 2005 (Hebrew).
Shahid, I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984.
Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995.
Shaked, S., 'From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), pp. 31–67.
'From Iran to Islam: On Symbols of Royalty', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), pp. 75–91.
'No Talking during a Meal: Zoroastrian Themes in the Babylonian Talmud', in C. Bakhos and R. Shayegan, eds., *Talmud in its Iranian Context: Proceedings of the Conference Talmud in its Iranian Context, UCLA Los Angeles 6–7th May 2007*, Tübingen forthcoming.
Shapira, H., 'The Deposition of Rabban Gamaliel: Between History and Legend', *Zion*, 64 (1999), pp. 5–38 (Hebrew).
Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*, London 1951.
Sophocles, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from BC 146 to AD 1100)*, Cambridge 1914.
Sourdel, D., 'Questions de cérémonial 'abbāsside', *Révue des Études Islamiques*, 28 (1960), pp. 121–48.
Spaulding, J., 'Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty', *International Journal of African Historical Studies*, 28 (1995), pp. 577–94.
Spüler, B., *Iran in Früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
Stopler, M. W., *Enterpreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm and the Persian Rule in Babylonia*, Leiden 1985.
Strauss (Ashtor), E., 'The Social Isolation of Ahl al-Dhimma', in O. Komlós, ed., *Études orientales à la mémoire de Paul Hirschler*, Budapest 1950, pp. 73–94.
Tafazzoli, A., *Sasanian Society*, New York 2000.
Talbot-Rice, D., *Art of the Byzantine Era*, London 1963.
Talgam, R., 'The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture as Shown in Khirbat al-Mafjar and Mshatta', Ph.D. thesis, Hebrew University, Jerusalem 1996 (Hebrew, with English abstract).
Trimingham, J. S., 'Mawwya the First Christian Arab Queen', *Theological Review of the Near-East School of Theology*, 1 (1978), pp. 3–10.

Tritton, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, London 1930.
'Muslim Funeral Customs', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 9 (1938), pp. 653–61.
Tyan, E., *Institutions du droit public*, Paris 1954.
von Grünebaum, G. E., *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London 1961.
Ward, S., 'A Fragment from an Unknown Work by al-Ṭabarī on the Tradition "Expel the Jews and the Christians from the Arabian Peninsula (and the Lands of Islam)"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), pp. 407–20.
Watson, A., *International Law in Archaic Rome*, Baltimore and London 1993.
Weinfeld, M., 'Covenant Terminology in the Ancient Near East and its Influence on the West', *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1973), pp. 190–9.
Westbrook, R., ed., *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden and Boston 2003.
Whitehead, D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.
Widengren, G., *Feudalismus im alten Iran*, Cologne and Oplanden 1967.
'Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes', *Vetus Testamentum*, Supplements, 4 (Leiden 1957), pp. 197–241.
'Recherches sur le féodalisme iranien', *Orientalia Suecana*, 5 (1956), pp. 79–182.
'Some Remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity', *Arctica: Studia Ethnographica Upsaliensia*, 11 (1956), pp. 228–76.
'The Status of the Jews in the Sasanian Empire', *Iranica Antiqua*, 1 (1961), pp. 117–62.
'Le symbolisme de la ceinture', *Iranica Antiqua*, 3 (1968), pp. 133–55.
Wiesehöfer, J., *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London and New York 1996.
Wolfram, H., *History of the Goths*, Berlin and Los Angeles 1988.
E. Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III: *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983.
Zakeri, M., *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden 1995.
Zaman, M. Q., *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Leiden 1997.
Zayāt, H., 'Simāt al-naṣārā wa-al-yahūd fi al-islām: al-ṣalib wa-al-zunnār, wa-al-'amāma wa-al-ghiyār; shurūṭ al-'umariyya', *al-Machriq*, 43/2 (1949), pp. 161–252.

المحتويات

قائمة إصدارات المركز الأكاديمي للأبحاث

•**نقد الرواية التاريخية ، عصر الرسالة أنموذجا ،د.عبد الجبار ناجي**، ٣١٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-762-3 .

•**التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، د.عبد الجبار ناجي**، ٤٨٠ صفحة قطع متوسط ،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-760-9 .

•**محمد والفتوحات، فرانشيسكو كبرييلي، ترجمة:د. عبد الجبار ناجي**، ٤١٦ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-761-6 .

•**أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي، دراسةومراجعة: د. نصير الكعبي**، ٥٣٦ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):978-9953-88-764-7 .

•**أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة : د. نصير الكعبي**،٥١١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9953-88-763-0 .

•**اليزيديون وأصولهم الدينية ومعابدهم والأديرة المسيحية في كردستان العراق، توماس بوا، ترجمة : سعاد محمد خضر**، ١٩٠ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-9948-88-757-9 .

•**كنيسة المشرق.التاريخ.العقائد، الجغرافية الدينية، الأب الدكتور يوسف حبي**، ٥١٤ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، باركود(ISBN):978-9948-88-7756-2 .

•يهود كردستان ورؤسائهم القبليون(دراسة في فن البقاء)، مردخاي زاكن، ترجمة: سعاد محمد خضر، ٤٦٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):5-755-88-9948-978 .

•المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد زيهر، ترجمة حسن عبد القادر، ١٨٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 8-754-88-9948-978.

•أذربيجان في العصر السلجوقي ، د. حسام الدين علي غالب النقشبندي ، ٤٢٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود: (ISBN) 1-753-88-9948-978.

•عبد الكريم قاسم في ضوء ملفته الشخصية ، د. عماد عبد السلام رؤوف ، ٢١١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 4-752-88-9948-978 .

•كعب الأحبار: مسلمة اليهود في الاسلام،اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب)،١٥٣ صفحة ، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 7-751-88-9948-978.

•المفصل في نشأة النوروز الذهنية الابداعية .دراسة في فكرة الأعياد الشرقية، د. حسين قاسم العزيز،٤٢٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود:(ISBN) 0-750-88-9948-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني، الرحلة الايطالية إلى العراق،الأب د.بطرس حداد، ترجمة عن الإيطالية،١٧٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):4-749-88-9948-978 .

•المغول التركية الدينية والسياسية، بروفسور شيرين بياني، ترجمه عن الفارسية : سيف علي، دراسة ومراجعة: د. نصير الكعبي، ٥٥٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي

سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):-88-978-9948 748-7.

•**الحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى، د. غلام حسين صديقي،ترجمه عن الفارسية د. نصير الكعبي**، ٤٤٢ صفحة، قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):0-747-88-978-9948 .

•**الألم الخلاصي في الإسلام. دراسة في المظاهر الدينية لمراسم عاشوراء عند الشيعة الامامية، بروفسور محمد أيوب، ترجمه عن الانكليزية: الأب أمير ججيالدومنيكي**،٣٣٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN) :743-88-978-9948 .

•**الاستشراق في التاريخ: الاشكاليات، الدوافع ، التوجهات.الاهتمامات، د. عبد الجبار ناجي**،٥٨١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN) : 6-745-88-978-9948.

•**المدارس التاريخية الإسلامية مدرسة البصرة أنموذجا، د. عبد الجبار ناجي**،٣٦٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 9-744-88-978-9948.

•**تاريخ اليهود في بلاد العرب، اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب) ، ترجمة د. مصطفى جواد**،٢٦٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN): 2-743-88-978-9948.

•**المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد**، ١٦٥ صفحة، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف،بار كود: (ISBN)-88-978-9948 742-5.

•الديانات الشرقية القديمة: الزردشتية والمانوية، بروفسور سيد حسن تقي زاده، د. محمد مهدي ملاييري، ١٦٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود: (ISBN)3-3-9921030-0-978 .

•الطوفان في المصادر السومرية. البابلية. الآشورية. العبرانية،أ. فؤاد جميل،٨٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، بار كود(ISBN):-9921030-0-978 0-2.

•الامومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح،المستشرق الهولندي ج.أ.أويلكين،٩٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN)2-02-927946-1-978.

•البلاط و المجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سيسيولوجيا الكتابة عند المسلمين،المستشرق البريطاني جسي روبنسون، ترجمه عن الانجليزية د. عبد الجبار ناجي،٤٨٧ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):.9-1-9921030-0-978.

•تاريخ الإلحاد في الإسلام، الدكتور عبد الرحمن بدوي،٢٥٣صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف. بار كود(ISBN):4-6-9921030-0-978

•الصابئة المندائيون الأصول. الشرائع. الكتاب المقدس، الأب انستاس ماري الكرملي، ١١٠صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):0-4-9921030-0-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني الرحلة الفرنسية إلى العراق ، الرحالة أوليفييه، ترجمه عن الفرنسية:الأب د.يوسف حبي، ٢٩٢ صفحة قطع ،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):8-8-9921030-0-978.

• الابل والخيل في العالم الشرقي القديم ، أ. رضا جواد الهاشمي،١٠٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-01-5.

•الحركات الاجتماعية في القرون الإسلامية الأولى، رضا رضا زاده لنكرودي، ترجمه رحيم حمداوي، راجعه وقدم له د.نصير الكعبي،٤٠٩ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):-978-0-9921030-2-6.

•دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام :مدخل لفهم معتقداتهم ، الدكتور حسين قاسم العزيز ٤٠٤ صفحة، قطع متوسط، الورق ، بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN)978-0-9921030-7-1.

•مملكة كندة في شبه الجزيرة العربية،المستشرق الهولندي جونار اولندر، ٢٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-00-8.

•مكة في الدراسات الاستشراقية، المستشرق البلجيكي الأب لامانس،المستشرق البريطاني البروفسور كستر،٢٣٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،بار كود(ISBN):978-0-9921030-9-5.

•بغداد في القرون الوسطى، البروفسور جورج مقدسي،١١٠ صفحة، ترجمة :د.صالح احمد العلي صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، بار كود(ISBN):978-0-9921030-5-7.

•أطلس الشيعة:دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع، د. رسول جعفريان ، ترجمه د. نصير الكعبي، سيف علي،٦٠٠ صفحة قطع كبير A4 ، الورق مات ملون سمك ١٥٠غم، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-14-5.

•شخصيات قلقة في الإسلام، دراسة ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، ٢٥١ صفحة قطع متوسط ، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 9-03-927946-1-978.

•عقوبات العرب في جاهليتها، للعلامة السيد محمود شكري الآلوسي، حققه وشرحه محمد بهجت الأثري، ٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):6-04-927946-1-978

•كنائس بغداد ودياراتها، الأدب الدكتور بطرس حداد، ٢٧١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-1-978 927946-05-3.

•المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق الهولندي ريهان دوزي، ترجمة الدكتور أكرم فاضل، ٣٥٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-06-927946-1-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني (مذكرات السفير الأمريكي في الأستانة)، المستر هنري مورغنتو، تعريب فؤاد صروف، عني بنشره يوسف توما البستاني، ١٨٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):7-07-927946-1-978.

•معرفة الشرق في العصر العثماني (مغامرات الكولونيل لجمن في شبه الجزيرة العربية)، ترجمة سليم طه التكريتي، ٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):2-15-927946-1-978.

•الإسلام المبكر في أربع نصوص يهودية، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد نبيل فياض، ١٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):1-09-927946-1-978.

• أحوال نصارى بغداد في عصر الخلافة العباسية، تأليف رفائيل بابو اسحاق، ٢٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-10-7.

• إعادة قراءة التشيع في العراق حفريات استشراقية، تأليف عدد من المستشرقين، تعريب وتقديم وتقويم د. عبد الجبار ناجي، ٣٤٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-11-4.

• من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بندلي الجوزي، ١٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-13-8.

• الدولة العباسية (المعرفة – الإدارة) ، جمع من المستشرقين، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

• الرسالة اليمنية، موسى بن ميمون، ترجمة وتقديم نبيل فياض، ١٣٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

• بلاد ما بين النهرين في الكتابات اليونانية الرومانية، مجموعة من المؤلفين، ١٩٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

• الهاجريون، تأليف باتريشيا كرونه- مايكل كوك، ترجمة نبيل فياض، ٣٠٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-15-2.

•**معرفة الشرق في العصر العثماني (الرحلة الأوربية إلى العراق)**، الرحالة البرتغالي تكسيرا - الرحالة البريطاني جونس - الرحالة البريطاني جون أشر، ١٤٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-19-0 .

• **كوتا والمعلقات (الاستشراق الألماني والشعر العربي القديم)، كترينا مومسن**، ٧٨، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):978-1-927946-16-9.

•**معجم مفاهيم القرآن وألفاظه، تأليف الدكتور محمد بيستوني**، ٥٥٠ صفحة قطع متوسط، الورق شاموا ملون، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):-978-1-927946-18-3.

•**الرحلة العربية إلى الديار الأوربية في العصر العثماني الأخير، تأليف الدكتور جرجي زيدان**، ١٣٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):2-28-927946-1-978.

•**الصوفية في الإسلام، تأليف رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبه**، ١٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 5-27-927946-1-978 .

•**أهل الذمة في صدر الإسلام من الاستسلام إلى التعايش، تأليف ملكه ليفي - روبين**، ٣٩١ صفحة قطع متوسط، **ترجمه عن الإنكليزية: د. نبيل فياض** ، صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-26-8.

•**علم الفلك، تأريخه عند العرب في القرون الوسطى، تأليف كارلو الفونسو نلينو**، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 978-1-927946-25-1.

•**يسوع في التلمود، تأليف بيتر شيفر، ترجمة وتقديم وتعليق د. نبيل فياض،** ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN): 4-24-927946-1-978.

•**البوذية والإسلام على طريق الحرير، تأليف يوهان الفرسكوك، تعريب وتقديم وتعليق: دكتور عبد الجبار ناجي،** ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، بار كود (ISBN):7-23-927946-1-978.

هذا الكتاب:

مازال موضوع الأقليات بمختلف أصنافها فاعلاً ومزمناً في مجتمعات الغالبية الإسلامية، ولاسيما في البحث عن أسس التعامل معها والصياغات القانونية والفقهية والتاريخية المركبة لذلك التشريع. يبدو ان كتاب الباحثة ملكة ليفي **أهل الذّمة في صدر الإسلام من الإستسلام إلى التعايش** يجتهد كثيراً في تجاوز الأسئلة التقليدية كيف؟ ولماذا؟ جرى بهذه الشاكلة التعامل تاريخياً مع أهل الذمة في المرحلة الجنينية من التاريخ الإسلامي إلى أسئلة أكثر غوراً متعلقة بالسياقات الحياتية والاجتماعية لطرفي المعادلة (الغالب والمغلوب)، وتعقب الكتاب المسألة الثقافية وتأثيراتها العميقة في صيرورة تلك الصور النمطية لأوضاع الشعوب المغلوبة بوصفها جزءاً من منظومات شرقية سابقة للإسلام، أسهم فيما بعد الإسلام باستيعابها وتحوير وتطوير الكثير من عناصرها على المستوى التشريعي- النظري والعملي- الحياتي.


9 781927 946268

